

ION LUNGU
ȘCOALA
ARDELEANĂ

Coperta: FI.
Creangă

Redactori de carte: MATEI ALBASTRU si
SORIN PETRESCU

IONLUNGU

SCOALA
ARDELEANĂ

9

MIȘCARE CULTURALĂ
NĂȚIONALĂ
ILUMINISTĂ

- ediție nouă, revăzută -

Editura „VIITORUL ROMÂNESC”
București -1995

I.S.B.N. - 973-9172-12-1

CUPRINS

I. ÎN LOC DE INTRODUCERE.....	7
Note bibliografice.....	19
II. TRANSILVANIA ÎN „SECOLUL LUMINILOR” ¹¹	31
a) Epoca Școlii ardelene.....	31
b) Marea răscoală țărănească din 1784 și Școala ardeleană.....	44
c) Problema națională la românii din Transilvania înainte și în timpul Școlii ardelene.....	59
d) te bibliografice.....	69
III. PRECURSORII ȘCOLII ARDELENE	71
a) Ioan Inocențiu Micu-Klein.....	71
b) Grigore Maior și Gherontie Cotore.....	86
c) „Neuniții” și lupta de emancipare națională.....	89
d) Școala ardeleană și biserica.....	91
e) te bibliografice.....	97
IV. ȘCOALA ARDELEANĂ, MIȘCARE CULTURALĂ NAȚIONALĂ ILUMINISTĂ.....	98
a) Denumire, cronologie, componentă.....	98
b) Etapele Școlii ardelene	103
c) Corifeii Școlii ardelene.....	108
- Samuil Micu.....	108
- Gheorghe Șincai.....	113
- Petru Maior.....	117
- Ion Budai-Deleanu.....	121
d) Latinismul istoric și lingvistic al Școlii ardelene, element de bază al ideologiei naționale.....	127
e) Școala ardeleană și folclorul.....	206
f) Școala ardeleană și iluminismul din Principate'.....	212
g) Corifeii Școlii ardelene și istoriografia epocii din	

imperiul	
habsburgit.....'	223
Note bibliografice.....J.....	231

5

V. ȘCOALA ARDELEANĂ ȘI ILUMINISMUL EUROPEAN

251	
a) Școala ardeleană și iosefinismul.....	251
b) Școala ardeleană și <i>Aufklärung</i>	270
c) Școala ardeleană și filosofia franceză a „luminilor”	366
d) Școala ardeleană și alte forme ale iluminismului	
european.....	
404	
Note bibliografice.....	410
VI. RESUMEE.....	449

I. ÎN LOC DE INTRODUCERE

Cum era firesc, în decurs de peste un secol și jumătate, cât s-a scurs de la încetarea din viață a lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Ion Budai-Deleanu și Petru Maior, s-a scris mult și s-au spus multe despre Școala ardeleană, despre particularitățile și aportul ei la dezvoltarea istorică modernă a poporului nostru. Aproape toate generațiile următoare de cărturari au ținut să-și exprime, într-un fel ori altul, atitudinea față de ideile elaborate de învățații români transilvăneni de la sfârșitul veacului al XVIII-lea și începutul celui următor. Se înțelege, situarea s-a făcut în funcție de noile probleme apărute în procesul dezvoltării sociale, de formația intelectuală și personalitatea fiecăruia, de interesele speciale care prezidau adoptarea poziției respective.

Dacă revoluționarii, îndeosebi Nicolae Bălcescu, valorifică latura pregnant progresistă a moștenirii ideologice a Școlii ardeleni, în special accentul pus de învățații transilvăneni pe „deșteptarea”¹⁴ națională a românilor, purtătorii de cuvânt ai păturilor conservatoare preferă să răstălmăcească aceleași idei în sens îngust naționalist. În primele decenii de după Revoluția din august 1848 s-a constituit chiar o mișcare de epigoni ai Școlii ardeleni, cunoscută în istoriografia noastră sub numele de „școală” sau „curent” latinist. Ca orientare filologică extremistă, „școala latinista” parazitează pe anumite erori și exagerări ale învățărilor transilvăneni din secolul precedent, deși unii dintre aceștia au revenit ulterior asupra exceselor inițiale, emendându-le sau retractându-le tacit în scrierile lor istorice, în tălmăcirile filosofice și de altă natură. Poate că un aspect pozitiv al activității epigonilor latiniști constă totuși în publicarea de informații și documente cu privire la operele și biografia corifeilor Școlii ardeleni, ca și a unor manuscrise inedite sau fragmente din altele rămase și după aceea netipărite.

Dilatând până la absurd neajunsurile și erorile predecesorilor și aplicându-le în practică, epigonii latiniști au adus, fără îndoială, și unele prejudicii culturii românești, atât prin piedicile artificiale ridicate în calea dezvoltării limbii literare și a literaturii naționale, cât și prin umbrele aruncate asupra Școlii ardelenene însăși, mai ales prin semănarea confuziei în legătură cu adevăratul ei mesaj ideologic.

În asemenea situație, nu e de mirare că Titu Maiorescu, vestejind pe bună dreptate teoria și practica latiniștilor epigoni, a contribuit și la discreditarea temporară a Școlii ardelenene. Pentru câteva decenii, critica adusă de el contemporanilor săi latiniști se va răsfrânge negativ și asupra lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai sau Petru Maior, mai les că mentorul Junimii nu a făcut în această privință delimitările și disocierile de rigoare.

I-a revenit lui Nicolae Iorga meritul de netăgăduit de a fi pus în altă lumină, mai favorabilă, o bună parte din ideile înaintate ale Școlii ardelenene, separându-le ferm de excrescențele și denaturările latiniste.. Lucrarea sa, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*¹, constituie, din acest punct de vedere, o adevărată piatră de hotar. În partea a treia, intitulată *Epoca lui Petru Maior*, capitolele consacrate învățărilor iluminiști din Transilvania reprezintă, de fapt, prima sinteză critică fundamentală a Școlii ardelenene ca mișcare ideologică de prim ordin în istoria culturii românești. Marele istoric a creat o operă inspirată, scrisă la o incontestabilă incandescentă spirituală și afectivă, aducând o contribuție de neprețuit la o mai profundă și cuprinzătoare înțelegere a cărturarilor iluminiști români.

Poate că în nici o altă scriere a sa nu simțim atât de viu și zguduitor îmbinarea fericită dintre talentul scriitorului și cel al istoricului: portretele lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior sunt pur și simplu excepționale. Chiar' cel al lui Budai-Deleanu, pentru care îi lipseau suficiente date biografice, a rămas încă neegalat. Este adevărat că, lucrând în culori tari, verva critică a scriitorului ..întrece uneori dreapta măsură a istoricului; avem în vedere asprimea în aprecierea lui Șincai, exactă altfel, în esență. Cine a citit paginile lui Iorga despre Samuil Micu și Gheorghe Șincai e greu să uite, vreodată flacăra în care sunt învăluiți aceștia de

patosul său exegetic.

Caracterizarea perioadei istorice, a particularităților ei, delimitarea în timp, contribuția fiecărui cărturar în parte, ponderea fiecăruia în dezvoltarea ulterioară a gândirii social-politice, a istoriei și filologiei, a dragostei pentru știință și învățătură, sunt realizate cu o mare concizie și pregnanță, deși necesită, bineînțeles, emendările de rigoare din partea istoriografiei noastre științifice. Marele istoric român nu optează pentru o singură denumire a mișcării cultural-ideologice prezentate, avansând mai multe: *Epoca lui Petru Maior*, *Școala de reno-vație a istoricilor din Transilvania*, *Renășterea transilvană* etc. Deosebit de important este faptul că, în această lucrare, Nicolae Iorga discută pe larg, pentru prima dată în istoriografia română, unele aspecte iluministe din opera și activitatea învățaților transilvăneni.

În același an (1901) cu *Istoria...* lui Iorga apar, în *Convorbiri literare*, studiile lui G. Bogdan-Duică, *Despre „Țiganiada” lui Budai-Deleanu*², care contribuie și ele la întemeierea exegezei referitoare la iluminismul Școlii ardelen. Spre deosebire însă de lucrarea lui Nicolae Iorga, care a stimulat afirmarea unui spirit din ce în ce mai științific în exegeza moștenirii culturale a învățaților români transilvăneni din „secolul luminilor”⁴¹, studiile lui Bogdan-Duică, odată cu îndemnul la o cunoaștere mai largă, mai aprofundată a climatului ideologic în care a fost creată epopeea eroi-comică a lui Budai-Deleanu și a conținutului ei de idei, au dat naștere și la unele confuzii regretabile, prezentând fals, idealizat’ iosefinismul ca ideologie și încadrând fortuit în sfera acestuia prima capodoperă cultă românească, pe baza unor analogii, aproximări sau deducții arbitrare. Sub acest aspect, autorul studiilor despre *Țiganiada* apare mai degrabă ca un apologet al iosefinismului și mai puțin un exeget al iluminismului lui Budai-Deleanu.

Din păcate, confuziile lansate de Bogdan-Duică s-au dovedit foarte persistente și amăgitoare, fiind îmbrățișate, total sau în parte, și de exegeți ulteriori, inclusiv de câțiva din zilele noastre, după cum atestă unele studii introductive mai vechi³ sau mai recente⁴. Tocmai această împrejurare ne obligă să le menționăm, deși numai în treacăt.

Prima dintre aceste confuzii se referă la însuși temeiul teoretic al investigației și interpretării întreprinse de autorul studiilor:- adoptarea necritică a „filiației de idei” în valorificarea operei abordate, căutarea cu orice preț a unor influențe străine (până și titlul studiilor conține precizarea *întrâuririle germane*)

.9 ca determinante pentru valoarea și conținutul de idei ale scrierilor asupra cărora se exercită, deși, în cazul dat, pretinsul „model” (*Eneida travestită* a lui Alois Blumauer) este, incontestabil, inferior lucrării pe care ar fi „întrâurit-o” (*Țiganiada* lui Budai-Deleanu). Se pare că însăși alegerea „modelului”¹⁴ are un tâlc de ordin politic. Epopeea burlescă a scriitorului austriac este pătrunsă într-adevăr de spiritul iosefinismului, chiar la modul tezist. Și, din moment ce ea devine „model” pentru *Țiganiada* (cu un rol decisiv și în orientarea ei ideologică), exegetul operei lui Budai-Deleanu se vedea în bună parte justificat s-o considere iosefinistă și pe aceasta din urmă. S-a întâmplat, însă, ca epopeea eroi-comică a poetului român să aibă un conținut mai bogat și mai radical de idei iluministe decât „modelul” atribuit. Spre a ieși din impas, Bogdan-Duică nu se dă în lături nici de la falsul evident, anexând iosefinismului toate ideile avansate ale iluminismului francez, chiar și unele aparținând revoluției franceze, în ciuda faptului că Iosif al II-lea ca împărat pedepsise difuzarea lor în imperiul habsburgic. Odată pornit pe demonstrații arbitrare, istoricul literar român simte nevoia să descopere și un element pregnant și sugestiv pentru iosefinismul *Țiganiadei*. În acest scop se folosește, după cum însuși declară, de analogii și presupuneri din cele mai năstrușnice. Dacă *Țiganiadei* în ansamblu i se atribuie ca „model” *Eneida travestită* a lui Blumauer, de ce nu i s-ar fi descoperit și un personaj care să reprezinte apoteoza lui Iosif al II-lea, idealul suprem al ideologiei „luminate” oficiale din imperiul habsburgic. Perspicace, Bogdan-Duică l-a și găsit repede în figura lui Vlad Țepeș, pentru că, presupune el, cine altcineva decât despotul „luminat” (cu diferitele sale reforme administrative, cu simpatiile de care s-ar fi bucurat din partea regimentelor românești de graniță etc., etc.) i-ar fi putut sugera poetului trăsăturile existente ale personajului său. Așadar, prin analogii, presupuneri și

deducții, iată-1 pe Ion Budai-Deleanu un „iosefinist” dintre cei mai reprezentativi. Numai că, îndărătul acestor conjuncturi ideologice, pare să existe și un substrat de altă natură decât cel exegetic propriu-zis, mai ales dacă ținem seama de niște împrejurări fără legătură aparentă cu studiile menționate. Îrîma se referă la perioada respectivă. Astfel, în timp ce Bogdan-Duică se străduia din răspuțeri să idealizeze iosefinismul și să-i găsească adepți exemplari printre perso-

10 nalitățile cele mai marcante ale culturii românești, cum a fost Budai-Deleanu, A.C. Popovici (cunoscut și probabil, prieten cu autorul studiilor despre *Țiganiada*, prezenți împreună în orice caz în coloanele unor reviste ale vremii⁵, făcea, tot pentru „uzul” românilor, apologia *Austriei mari*, a unui imperiu habsburgic „luminat” și „federalizat”, care ar fi trebuit să înglobeze, în afară de Transilvania, și vechea Românie. A doua împrejurare intervine în 1928, când idealizatul imperiu se destrămase de câțiva ani. În loc să fie înghițite de monarhia habsburgică •federalistă a lui A. C. Popovici, Transilvania și vechea Românie se uniseră într-un stat național de sine stătător. Se pșre că și foștii adepți ai iosefinismului își reconsideraseră convingerile politice și simpatiile ideologice. Cert este că, în noua situația istorică, hogdan-Duică ține să facă niște precizări⁶ cu privire la conținutul de idei al *Țiganiadei*, în care pur și simplu își retractează convingerile din studiile apărute în 1961, afirmând că, de fapt, *Țiganiada* a fost influențată de ideile revoluției franceze. Bogdan-Duică se desprinsese de iosefinism, dar rezultatul vechilor sale analogii prinde încă, din păcate, în mrejele șale pe unii cercetători grăbiți și fără suficient discernământ critic în valorificarea bibliografiei existente.

Din cele remarcate în legătură cu studiile lui Bogdan-Duică despre *Țiganiada* reiese, credem, cât de sinuos și dificil a fost drumul spre constituirea exegezei științifice a Școlii ardelenе în condițiile societății românești.

Destul de anevoios și încet s-a progresat și în domeniul tipăririi operelor inedite ale cărturarilor iluminiști din Transilvania. Astfel, dacă Gheorghe Șincai nu a reușit să-și publice în timpul vieții decât niște fragmente (în *Calendarele* de la Buda pe anii 1^08 și

1809) din opera sa fundamentală, *Hronica românilor și a mai multor neamuri...*, până la tipărirea ei postumă a trebuit să treacă aproape jumătate de secol: o primă parte a fost editată de Gherman Vida, la Iași, în 1834, iar ediția completă, în trei volume, sub îngrijirea lui August Trebon'iu Laurian, a apărut, tot la Iași, în 1853-1854. Budai-Deleanu a fost și mai puțin norocos: prima variantă a capodoperei sale a fost publicată de Th. Codrescu, în *Buciumul român*, între 1875— 1877, iar varianta a doua a fost editată de Gheorghe Cardaș, în 1929. Lui Budai-Deleanu i se traduce și i se publică și *Kurzge-fasste Bemerkungen fiber Bukovina* de către Bogdan-Duică, în

11

Gazeta Bucovinei (1894). Cea mai năpăstuită soartă a avut-o moștenirea culturală a lui Samuil Micu, din care abia în zilele noastre au văzut lumina tiparului câteva manuscrise inedite, iar lucrarea sa istorică principală se păstrează pe mai departe în manuscris.

Am fi, desigur, nedrepti dacă am nega interesul crescând pentru corifeii Școlii ardelenne după 1901, când a apărut prima sinteză critică a moștenirii lor cultural-ideologice, datorată lui Nicolae Iorga. Dar am fi -tot atât de nedrepti dacă am privi necritic ceea ce s-a realizat în acest domeniu. În afară de sinteza amintită și de alte lucrări mai puțin importante consacrate de marele istoric Școlii ardelenne, decenii de-a rândul exegeza iluminismului românesc din Transilvania a bătut pasul pe loc; învățatii ardeleni erau trecuți în manuale, dar aproape exclusiv cu ideile lor despre originea latină a limbii și poporului român și despre continuitatea elementului român în Dacia, fără o interpretare critică. Cât despre noile cercetări, ele se restrângeau, *de obicei, la elucidarea unor momente și aspecte mai puțin clare, importante desigur și acestea, din viața și activitatea cărturarilor iluminiști din Transilvania, deși uneori de pe poziții înguste, regionaliste sau, și mai rău, confesionaliste⁷.

O cotitură în evoluția exegezei Școlii ardelenne și a iluminismului românesc în general, ca profunzime și amploare a investigației și interpretării, se produce abia între anii 1938- 1945 și ea se ieagă în special de numele lui D. Popovici.

Dași tributar într-o anumită măsură „filiației de idei”⁴⁴,

dar fără ploconiri și prejudecăți față de diversele orientări iluministe europene, profesorul clujean examinează operele și dezbate problemele pe care le ridică acestea în contextul larg, social al dezvoltării istorice.

Istoric literar comparatist, având și o remarcabilă formație sociologică și filosofică, D. Popovici s-a preocupat îndelung de corelarea culturii românești cu mișcările de idei din restul Europei. Pe această linie se înscriu, de la început, eforturile sale exegetice privind iluminismul românesc, așa se explică accentul pe care îl pune el pe analiza conținutului de idei al culturii românești de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui următor.

După meticuloase și complexe investigații, profesorul clujean se decide să-și expună mai întâi „punctul de vedere”⁴⁴ într-o

12 formă succintă, în câteva studii de sinteză, publicate între anii 1938-1942 (o parte dintre ele în limbile franceză și italiană)⁸, pentru a trece, în sfârșit, și la demonstrarea acestuia, pe baza unor ample și aprofundate analize la obiect, la început în prelegeri universitare, iar apoi în monumentală operă exegetică *La litterature roumaine à l'époque des lumieres* (Sibiu, 1945), a cărei primă variantă (în limba română) a fost tipărită postum (la Editura Dacia din Cluj) în 1972.

Strădaniile lui D. Popovici sunt impresionante. Roadele lor au deschis un câmp foarte larg, mai adecvat, pentru cercetările ulterioare, atât în domeniul exegezei ideilor iluministe de la noi, cât și în cel al istoriei literare comparate. El nu falsifică sensul și importanța ideilor iluministe în contextul ideologic al epocii, reușind să surprindă multe elemente definitorii pentru iluminismul românesc, mai ales când se raportează la contribuția concretă adusă de cărturarii români ai vremii.

O contribuție cu totul substanțială în direcția înțelegerii și aprofundării materialist-istorice a „secolului luminilor” în Transilvania și a iluminismului românesc în general, în emendarea și completarea exegezei din lucrările lui D. Popovici, aduce academicianul David Prodan, excelent istoric marxist și om de cultură erudit, în magistrala sa sinteză *Supplex Libellus Valachorum*. Prima ediție a cărții apare în 1948 (la Cluj). În analiza

problemelor de esență ale ideologiei școlii ardelenae, a condiționării ei social-istorice, cartea are un caracter discret polemic împotriva exagerărilor și greșelilor de interpretare datorate „filiației de idei” din lucrările de exegeză anterioare, îndeosebi din *La littérature roumaine à l'époque des lumières*, fără a se raporta însă nemijlocit la aceasta. David Prodan pune accentul pe dezbateră problema ca atare într-o lumină științifică și nu pe combaterea rezolvărilor eronate pe care le-au adus alți cercetători, deși ajunge la respingerea lor implicită. A doua ediție (Editura Științifică, 1967) este mult îmbogățită, cu abordarea unor aspecte și probleme noi, cu analize foarte pătrunzătoare, cu o bibliografie la zi, având o structură sintetică, de înaltă ținută teoretică și de o valoare exegetică superioară. Ediția a treia, din 1984, având ca subtitlu „Din istoria formării națiunii române”, reprezintă încununarea deplină a eforturilor timpurii de marele istoric în investigarea acestei probleme.

13

Deși operă istorică prin excelență, ori poate tocmai din această pricină, *Supplex Libellus Valachorum* dezvăluie, în profunzime și în complexitatea interdependentei ideologiei și politiciii cu întreaga viață socială, condiționarea social-politică a iluminismului românesc, conținutul său specific de idei, rolul și importanța sa în contextul unei întregi epoci istorice, particularitățile modului în care se cristalizează și se afirmă aceasta, infirmând astfel definitiv teoria „filiației de idei”. Delimitările față de iosefinism, *Aufklärung* și „filosofia luminilor”¹⁴ sunt argumentate solid și convingător, prin condiționarea lor istorică diferită, contextul social-uman specific, personalitatea învățărilor care îi dau expresie, particularitățile lor biografice, evoluția lor concretă în epocă și cea a complexului social-politic în care activează. Iluminismul românesc este așezat, astfel, pe adevăratul său teren, precinzându-i-se determinarea obiectivă și subiectivă, care îngăduie o înțelegere dreaptă și nuanțată a expresiilor în care s-a structurat la diverșii săi exponenți din Transilvania și din celelalte țări române:

Între prima și cea de a treia ediție a *Supplexului...* s-au întreprins, natural, și alte investigații pe tărâmul exegezei Școlii ardelenne și a celorlalte manifestări iluministe românești.

Fără să subapreciem eforturile în această direcție din alte centre culturale ale țării (în special din capitală), trebuie să spunem că, mai ales în primii ani, interesul cel mai viu și susținut pentru realizarea unei istorii a gândirii românești, îndeosebi a unei exegeze științifice a Școlii ardelenne ca mișcare ideologică iluministă, l-au arătat cercetătorii clujeni, dintre care unii tineri sau foarte tineri pe-atunci. Astfel, la puțin timp după apariția primei ediții a *Supplexului...*, din inițiativa profesorului Pavei Apostol s-a organizat, pe lângă Institutul de istorie din Cluj, un colectiv de istoria gândirii românești din Transilvania (viitor nucleu al Secției de filosofie a Institutului), în care au fost incluse și câteva personalități matcante, dintre care amintim pe poetul și filosoful Lucian Bâga și pe istoricul medicinei Valeriu Bologa'.

S-a fixat atunci ca investigarea gândirii românești și cea a naționalităților conlocuitoare din Transilvania să fie cuprinsă în patru capitole mari: primul trebuia să se ocupe de secolele XV- XVII și avea în centrul său umanismul transilvan; al doilea, axat în principal pe Școala ardeleană, era consacrat secolului al XVIII-lea și primelor trei decenii din veacul următor; al treilea, cuprinzând deceniile IV-V din același secol, avea ca obiectiv ideologia revoluției din 1848; ultimul capitol, mai extins, era destinat gândirii din Transilvania în perioada 1848-1918. Filosofului Lucian Baga, care publicase în 1943 un eseu despre *Școala ardeleană latinistă (Vremea, XV, nr. 726)*⁹, i-a revenit partea românească a gândirii din secolul al XVIII-lea, iar profesorului Valeriu Bologa probleme teoretice în lucrările de medicină sau din activitatea ideologică a medicilor din Transilvania, pentru toate capitolele.

În 1951, la organizarea Secției de filosofie în cadrul Institutului de istorie din Cluj, când am intrat în această muncă, Lucian Baga terminase o variantă a părții sale din capitolul menționat. G. Ivașcu afirmă¹⁰ că lucrarea a fost încheiată în 195(5, deși, un an mai târziu, se punea încă problema revizuirii și definitivării ei, în colaborare cu alți membri ai secției. Este adevărat că Lucian Baga nu

lucra atunci la Institut, fiind încadrat la Biblioteca Filialei Academiei din Cluj, iar conducerea Institutului de filosofie din București nu acceptase colaborarea sa la întocmirea unei istorii a filosofiei din România; odată cu lărgirea tematicii, îndrumarea întregii investigații fusese preluată de forul tutelar din Capitală.

Partea românească a gândirii românești din Transilvania în secolul al XVIII-lea a fost revizuită și completată cu contribuțiile maghiare și germane din această perioadă, după cum au fost refăcute și definitive și alte două capitole (I și III), iar capitolul IV a fost scris de-abia acum. La revizuirea și definitivarea capitolelor I-IV a participat aproape întreg colectivul secției, sub conducerea lui Paveî Apostol, iar capitolul ultim a fost elaborat de semnatarul acestor rânduri (partea românească), Iosif Hajos (partea maghiară) și Elisabeth Axmann (partea germană). La sfârșitul anului 1952 era redactată, într-o formă așa-zicând definitivă, întreaga lucrare și cuprinderea peste 600 de pagini. A fost înaintată Institutului de filosofie din București, unde a și rămas până astăzi în manuscris.

Nu existau încă pe atunci condițiile necesare pentru editarea unei atare lucrări, mai ales că partea care trebuia să înfățișeze gândirea românească din celelalte provincii românești (de care răspundea colectivul din București) se afla într-o fază incipientă. Judecând lucrurile mai puțin rigid, poate că lucrarea clujenilor ar fi putut să apară totuși mai devreme. Zăcând în manuscris, în mod

15 firesc anumite aspecte ale ei s-au perimat, dat fiind progresul pe care îl înregistra, zi de zi, cercetarea științifică din țara noastră¹¹.

În anii următori Institutul de filosofie și-a restructurat activitatea, acordând o importanță sporită și alcătuirii unei istorii a gândirii filosofice și social-politice din România. După publicarea unei crestomații de texte¹², s-a început editarea culegerilor de studii¹³ despre câțiva gânditori și momente din istoria filosofiei românești, pentru a se trece în cele din urmă și la realizarea unei sinteze de ansamblu¹⁴. În noile împrejurări, pe baza unei periodizări mult discutate, au fost redistribuite și sarcinile. În acest cadru nou mi-a revenit să mă ocup de Scoafa ardeleană, întocmind studii despre Samuil Micu¹⁵,

6udai- Deleanu¹⁵ și Ghoerghe Șincai¹⁷, precum și două caracterizări sintetice ale întregii mișcări ideologice iluministe din Transilvania¹⁸, ca și alte materiale publicate în periodice¹⁹.

Lucrarea lui Lucian Blaga nu o puteam folosi atunci, ea nefi- ind încă tipărită, dar mai ales fiindcă nu aveam dreptul s-o citez în manuscris. A trebuit restudiat totul de la început, pe texte. Cu mult regret am evitat preluările din interpretarea lui Lucian Blaga, inclusiv ceea ce ni se părea convenabil din propriul punct de vedere. Dacă există totuși unele apropieri sau coincidențe între încercările noastre de sinteză și studiul lui Lucian Blaga, ele se datoresc exclusiv părții de bibliografie comună, ca și formației universitare, dat fiind că autorul lucrării ne-a fost profesor la specialitatea de bază (filosofia culturii).

Am menționat toate aceste împrejurări, în ciuda unor aspecte autobiografice, tocmai pentru a putea urmări mai concret drumul spinos, și complicat al exegezei Școlii ardelenе și în deceniile V-VÎ ale zilelor noastre. Nu e'vorba de nici un fel de justificare, ci, simplu, de a cunoaște faptele așa cum s-au petrecut, pentru o mai adecvată înțelegere a lor' mai ales a contribuției valoroase aduse de Lucian Blaga la exegeza iluminismului românesc din Transilvania.

Gândirea rămânească în Transilvania în secolul al XVIII-lea a văzut lumina tiparului după moartea autorului ei. Incontestabil, dacă ea ar fi apărut la timp, ar fi avut un rol mai important în evoluția istoriografiei filosofice românești. Deși mai târziu, influența ei binfacătoare a început să se facă totuși simțită, îndeosebi în cercetările din ultima vreme. Calitățile ei remarcabile s-au impus oarecum de la sine. Astfel, un interes cu totul aparte au suscitat analizele lui Lucian Blaga pe textele *Logicii* lui Baumeister în tălmăcirea lui Samuil Micu, intuițiile sale profunde privind orizontul și spiritul filosofic în *Pro-canonul* lui Petru Maior, similitudinile descoperite între viziunea lingvistică a lui Samuil Micu și fenomenul originar la Ghoethe, elogiul îndreptățit p6 care l-a adus Blaga strădaniilor depuse de învățații iluminiști din Transilvania pentru „facerea pre limba romanească” a ideilor filosofice din epoca lor. Lucrarea lui Lucian Blaga stimulează spiritul critic în perspectivă filosofică, incită la

definiri și caracterizări mai nuanțate și relevante. Fără îndoială, prin ceea ce cuprinde mai profund și original, ea va constitui mereu un -îndemn la progresul exegezei din acest domeniu, îndeosebi în zilele noastre, când participăm la o' entuziastă și impetuoasă ecloziune a spiritului științific creator în toate domeniile de activitate.

Trebuie să recunoaștem că și în studiul ideologiei iluministe din țara noastră s-a produs în ultimul deceniu o cotitură. Dacă în primii ani după cel de al doilea război mondial problemele valorificării critice a iluminismului românesc îi preocupa cu precumpănire pe istoricii filosofiei, despre ale căror, contribuții am amintit, în actualul deceniu activitatea exegetică numără cercetători valoroși dintr-o serie de alte domenii: istorici, istorici literari, filologi, esteticieni, pedagogi etc. Dealtfel, acest fapt se oglindește din plin în sporirea simțitoare a bibliografiei consacrate Școlii ardeleni și iluminismului din celelalte provincii românești. Au fost editate o serie de manuscrise inedite ale corifeilor Școlii ardeleni, unele opere fundamentale ale acestora au fost reeditate critic, s-au întocmit ample antologii de texte din literatura și gândirea iluministă românească și străină, au fost elaborate studii de sinteză și manuale școlare despre această mișcare de idei, s-au scris și publicat lucrări despre aspecte și probleme mai puțin elucidate, din activitatea cărturarilor iluminiști, s-au adus noi contribuții privind viața și activitatea lor. În această acțiune masivă și rodnică, pe lângă cercetători mai vechi, s-au remarcat o serie de alte nume, unele afirmate înainte în alte domenii. Numai însirarea lor ni se pare extrem de grăitoare, deși prin forța lucrurilor va fi incompletă. Ne gândim mai ales la cei care, într-un Tel sau altul, au intrat în bibliografia problematicii noastre: Nicolae Albu²⁰, Cornelia Bodea²¹, Emil Boldan²², Valeriu Bologa²³, Al. Borza²⁴, Ion

17

Breazu²⁵, Gheorghe Bulgăr²⁶, J. Byck²⁷, Cornel Câmpescu²⁸, Paul Cornea²⁹, N. David³⁰, Florea Fugariu³¹, Vlad Georgescu³², L. Ghergariu³³, Ion Gheție³⁴, Dumitru Ghișe³⁵, Iorgu Iordan³⁶, Gheorghe Istrate³⁷, Samuil Izsâk³⁸, Nicolae Lascu³⁹, P. Luca- ciu⁴⁰, D. Macrea⁴¹, Victor Marian⁴², Adrian Marino⁴³, Romul Munteanu⁴⁴, Al. Nearntu⁴⁵, Aurel Nicolescu⁴⁶, Ion Oană⁴⁷, D. Panaitescu-

Perpessicius⁴⁸, Ștefan Pascu⁴⁹, Iosif Pervain⁵⁰, Al. Piru⁵¹, Emil Pop⁵², Maria Protase⁵³, Lucia Protopopescu⁵⁴, Coriolan Suciu⁵⁵, Pompiliu Teodor⁵⁶, Mircea Tomuș⁵¹, N. A. Ursu⁵⁸ etc., etc.

Înșirând aceste nume, nu punem semnul egalității între contribuțiile lor concrete. Este vorba de cercetători consacrați cu precumpănite exegezei iluminismului românesc, cât și de specialiști cu ponderea principală în alte domenii de activitate, dar care s-au ocupat și de aspecte interesând problematica unor preocupări ale învățaților iluminiști sau de explicarea condițiilor în care s-au afirmat aceștia. Pe parcursul dezbaterii vom reveni, când se va simți nevoia, cu precizări mai ample referitoare la rolul și importanța diferitelor lucrări exegetice.

Credem că însăși enumerarea numelor subliniază amplitudinea pe care a luat-o cercetarea și interpretarea iluminismului românesc. Amploarea mișcării exegetice și stadiul nou pe care l-a atins obligă, totodată, la reexaminarea critică a propriilor investigații. Nu din considerente subiective, conjuncturale, nici pentru a relativiza concluziile anterioare, ci în lumina exigențelor obiective ale procesului de cunoaștere.

Ne propunem, deci, să revenim în această lucrare asupra ideologiei Școlii ardelene, dintr-o perspectivă mai largă, raportându-ne la bogăția de determinări obiective și subiective ale conținutului ei de idei, la corelația și interdependența cu alte manifestări sociale și ideologico-politice ale epocii.

Înainte de toate ne vom strădui să definim, în limita posibilităților, cât mai exact locul și rolul Școlii ardelene ca mișcare de idei în istoria cultural-ideologică a Transilvaniei și a întregii țări, raporturile ei cu mișcarea de idei a epocii din fostul imperiu habsburgic și din restul Europei. Pe această linie, vom încerca să investigăm din variate unghiuri de vedere - sociologic, filosofic, istoric-literar etc. - moștenirea culturală a Școlii ardelene, toate fiind însă integrate concepției generale asupra dezvoltării sociale. În acest cadru se impun, desigur, de-

18 limitările cuvenite între exegeza științifică și apologetism, între valorificarea critică a moștenirii culturale și preluarea ei nediferențiată, în bloc.

În privința cuprinsului ne-am propus realizarea unei sinteze cât mai cuprinzătoare a ideologiei Școlii ardelene și nu elaborarea unei monografii exhaustive a tuturor aspectelor și problemelor pe care le implică viața și activitatea învățărilor iluminiști români din Transilvania. Conștienți de propriile limite, ca și de cele inerente stadiului actual al investigației și interpretării, vom încerca să punem în valoare tot ce socotim achiziții adevărate pe acest tărâm, neavând, desigur, pretenția că vom putea epuiza problematica abordată și nici că vom ajunge la concluzii infailibile și definitive.

NOTE BIBLIOGRAFICE

- 1 Prima ediție a lucrării lui Nicolae Iorga a apărut în 1901, la Institutul de arte grafice și editură „Minerva”, București; vol. 1. *Epoca lui Dimitrie Cantemir - Epoca lui Chesarie de Râmnic*, vol II. *Epoca lui Petru Maior - Excursuri*; la ediția a II-a, revăzută și larg întregită, a fost schimbat titlul lucrării în *Istoria literaturii românești* (Editura librăriei Pavel Suru, 1928); în ediția din 1969 (ediție îngrijită de Barbu Theodorescu, Editura didactică și pedagogică) s-a reproduș pentru vol. I textul primei ediții, iar pentru vol. II - al celei de a doua.
- 2 Studiul avut în vedere în comentariul nostru se intitulează *Despre „Țiganiada” lui Budai-Deleanu, înrăuirile germane*, apărut în *Convorbiri literare*, XXXV, 1901, pp. 438-461 și 483-498. G. Bogdan-Duică a publicat și alte lucrări despre învățații Școlii ardelene, dintre care amintim: *P. Maior, un studiu biografic*, Cernăuți, 1893; *Procesul episcopului Ioan Inochentie Clain*, Caransebeș, 1896; *Un capitol zbuciumat din viața lui Gh. Șincai*, în *Societatea de mâine*, I, 1924, p. 323; *Gh. Șincai censor interimar*, în *Tribuna literară*, IX, 1928, p. 822; *Ioan Budai-Deleanu - Câteva precizări*, în *Propilee literare*, III, 1928, nr. 2-3, pp. 3-5; *Răspuns la cârtire de Maior (Introducere)*, în *Almanahul Societății academice Petru Maior*, Cluj, 1929, pp. 311-330; *Ioan Barac. Studii*, București, 1933; *Petru Maior și Just. Febronius sau P. Maior ca vrăjmaș al Papei*, Cluj, 1933.
- 3 Încercări de a reînvia pretinsul iosefinism al lui Budai-Deleanu, pe linia lui Bogdan-Duică, sunt prezente mai ales în studiul introductiv la *Țiganiada* (E.S.P.L.A., București, 1953) și în prefața la *Țiganiada* (în 2 vol., E.S.P.L.A., București, 1956, col. „Biblioteca pentru toți”), ale lui Ion

Oană. Astfel, în studiul introductiv (pp. 25-26), Ion Oană susține că Budai-Deleanu ar fi fost „partizantul monarhiei absolute contractuale” (deși se contrazice cu sine însuși, pentru că această caracterizare este incompatibilă cu iosefinismul, fiind proprie filosofului englez Hobbes) și că eroul său ideal ar fi Vlad Țepeș, al cărui prototip - „descoperit” de Bogdan-Duică - îl constituie Iosif al 11-lea. Ion Oană nu-și citează predecesorul. El revine însă asupra acestei poziții în studiul *Ioan Budai-Deleanu*, apărut în tratatul: *Istoria literaturii române*, II, *De la Școala ardeleană la Junimea*, Editura Academiei R.S.R., București, 1968, pp. 66-88, în care analizează, mai nuanțat și complex, opera și gândirea poetului. Referitor la figura domnului muntean, Ion Oană scrie acum: „Figura luminoasă a lui Vlad Țepeș, simbolizând „revolta împotriva asupririi de orice fel și înfrunzind pe adevăratul conducător al poporului, este poate și expresia princepelui luminat, așa cum l-a dorit (într-o formulă utopică, desigur) secolul luminilor, dar reprezintă și imaginea făurită de-a lungul veacurilor de capacitatea creatoare a poporului român, care și-a închipuit, într-o înaltă viziune populară, în plăsmuiri semănătoare, tipul uman al viteazului justițiar și mărinimos” (p. 80).

- 4 Stârnesc nedumeriri și unele formulări contradictorii ale lui Romul Munteanu, din studiile introductive la *Școala ardeleană* (ediție critică de Florea Fugariu, studiu introductiv și note finale de Romul Munteanu, vol. I-III, Editura Albatros, București, 1970) și la *Iluminismul* (antologie, studiu introductiv și note biobibliografice de Romul Munteanu, vol. II al antologiei *Iluminismul*, pp. 86-88) ca reprezentativ pentru poziția iluministă a lui I. Budai-Deleanu.

Astfel, Romul Munteanu susține că I. Budai-Deleanu ar fi fost „ini ontestabil influențat” de „iosefinism”, deși nu aduce nici un argument în spirinul afirmației sale, nici măcar analogii sofisticate de genul celor pro luse de Bogdan-Duică. Mai mult, pentru a evita demonstrația științifică, Romul Munteanu recurge la un truc așa-zicând oratoric, plasându-și afirmația respectivă în contextul unei aprecieri elogioase referitoare la poziția poetului român în problema iobăgiei: „Depășind spiritul conformist al iosefinismului, de care este și el incontestabil (!) influențat [unde și cum anume Romul Munteanu nu se simte obligat să dovedească, n.n.], I. Budai-Deleanu abordează problema iobăgiei în poemul său neterminat *Trei viteji*, de pe platforma principiilor ferme ale iluminismului francez” (*Școala ardeleană*, ed. cit., vol. I, p.

14). Lăsăm la o parte „problema iobăgiei” „de pe platforma principiilor ferme ale iluminismului francez”, fiind vorba de o apreciere globală, nediferențiată, a unor gânditori cu poziții diferite în domeniul relațiilor feudale agrare. Ar fi și greu, dacă nu imposibil, să vorbim ‘despre principiile ferme ale lui Voltaire sau Diderot în „problema iobăgiei”, când ei au cuvinte foarte puțin măgulitoare la adresa maselor populare și așteaptă ridicarea acestora din partea principilor și împăraților „luminați”. Dealtfel, acești gânditori se aflau, cum judicios și pertinent

20 remarcă Romul Munteanu însuși, în studiul introductiv la antologia *Iluminismul* (vol. I. p. XVIII), în relații personale cu monarhii „luminați”. „Diderot corespundează cu Ecaterina a II-a și devine consilierul acesteia, Voltaire este invitat de Friderich al II-lea la Potsdam...”

Nu este nevoie să insistăm asupra așa-zisei poziții de/nocraticc și revoluționare „ferme” a diverșilor iluminiști francezi, din moment ce ei înșiși și-au delimitat destul de exact atitudinea în problema căilor de obținere a „libertății” ca și față de poporul de-rând: „*la canaille*”. Lucrările exegetice mai recente analizează pe larg aceste aspecte (a se vedea, de pildă, în acest sens, Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, A. Knopf, New-York, 1969, vol: II, pp. 397-568) și subliniază diferențele dintre ideile revoluției franceze și izvoarele lor teoretice iluministe.

Romul Munteanu cunoaște, desigur, toate aceste împrejurări, ceea ce nu-l împiedică, totuși, să afirme că: „Un anumit spirit radical mai pronunțat’ îl apropie doar [?!] pe I. Budai-Deleanu de ideile revoluționare, specifice secolului luminilor din Franța” (*Școala ardeleană*, cd. cit., vol. 1, p. 13).

Este adevărat, poetul nostru trăiește și scrie în perioada răscoalei lui Horea și a revoluției franceze, manifestând înțelegere și simpatie față de aceste mișcări populare, după cum reiese îndeosebi din operele sale literare *Țiganiada* și *Trei viteji*. El abordează problema „sloboziei” naționale și sociale în funcție de alte condiții social-politice concrete. Deși, departe de a fi „un spirit relativist în maniera lui Montesquieu” (*Iluminismul*, vol. I, p. XLVII), cum îl caracterizează R. Munteanu, el „ajunge”, totuși, „la concluzia că sistemul de guvernare trebuie adaptat condițiilor din țara în care este aplicat” (*Ibidem*), dar cu totul în alt spirit decât cel al lucrării *Despre spiritul legilor*. Așa stau Iticrurile, dar R. Munteanu face abstracție de ele, extinzând poziția reformistă la toți învățații Școlii ardelenene: „Rcpliindu-se într-o formă sau alta în fața actului revoluționar, reprezentanții

Scolii ardeleni [toți?!, n.n] nu au militat niciodată [chiar niciodată?] pentru anularea unei orânduiri perimate și nedrepte și înlocuirea ei cu alta mai rațională și mai bună, așa cum au făcut iluminiștii francezi [?!]. Pentru iluminiștii din Transilvania, ameliorarea existenței poporului român în ansamblu și schimbarea condițiilor de viață nu se puteau produce decât prin accesul la cultură" (*op. cit.*, -»c>|. 1, p. 15).

Se pare că Florea Fugariu, editorul antologiei *Școala ardeleană*, nu a împărtășit poziția adoptată de autorul studiului introductiv, din moment ce a selectat texte din *Țiganiada* care infirmă categoric spusele lui R. Munteanu. Cum să înțelegem altfel reproducerea unei părți concludente, în acest sens, din *Cântecul a VII?*

La Budai-Deleanu *rațiunea* și *forța* sunt într-o strânsă interacțiune pentru obținerea „sloboziei”. Corectându-și versurile care - înfierează „orânduirea perimată și nedreaptă” prin intermediul lui Erudițian, poetul român explică: „acestor rele de astăzi nu sunt vremile de vină, ci tu însuși,

21 omule; căci de n-ai vrea tu, nime nu te-ar asupri, fiindcă ai minte și putere" (*op. cit.*, vol II, pp. 269-270, la subsol).

De fapt, autorul *Țiganiadei* condiționează eliberarea omului, individuală și colectivă, de îmbinarea rațiunii și forței în spiritul ideilor revoluției franceze și nu în ale iluminismului francez) făcând astfel tranziția spre gândirea revoluționarilor de la mijlocul secolului al XIX-lea, dovedindu-se un gânditor sincron cu dezvoltarea ideologiei progresiste europene. Departe de a se „replia” în fața „actului revoluționar” și de a se limita la „accesul la cultură”, Budai-Deleanu militează în sensul unității dintre ele: „Ccriu-ți dade minte și vârtute: / Ceaia-ntru întuneric să-ți lumine, / Ceasta la nevoie să-ți ajute, / Ceaia să-ți arate rău și bine / Și cărarea către fericire, / Ceasta să-ți frângă lanț de robie!... (*Ibidem*, p. 271).

Nu se poate ceva mai clar și mai precis. Împăcarea cu obscurantismul și robia este socotită înjositoare: „Iar’ tu cu ceste daruri alese / Covârșești însuși a ta stricare: / Mintea ta lațuri neîncetat țese / Ca să te încurce fără scăpare, / Vârtutea-ți dai la tirani în mână, / Ca mai lesne apoi să te supună, / 7 / Iar’ aceștea te-apasă-în țărână. / Nici mai mult te lasă-în slobozie. / Cu răs amar vaietu-ți îngână / Și lanțuri a săruta te-mbie. / Ah! și cine apoi din asta poate, / Oame ticăloase, - a te mai scoate!...” (*Ibidem*, loc. cit.).

Merită menționată și aprecierea justă dată de editorul Florea Fugariu adevăratei poziții social-politice a lui Budai-Deleanu. În nota din subsolul paginii, pe marginea exclamației din strofa a 7-a, acesta scrie: „Apostrofa la adresa speciei umane

«ticăloase», adică incapabile și lașe, pentru că nu uzează de minte și virtute (tărie fizică) cu care a dotat-o «ceriul», este în nota filosofici morale, începând cu Lucretius, la romani. Reamintim însă că Lucretius, ca epicureu, profesa abținerea de la activitatea politică, pc când poetul nostru dimpotrivă. Mai menționăm că, spre deosebire de alți reprezentanți ai Școlii ardelene, poetul părăsește calea reformelor cerșite de sus și îndeamnă deschis la revoltă (armată) împotriva tiraniei, propunând, mai răspicat în prima versiune a *Țiganiadei*, IX, 11, într-o sextină pc care o omite aici, constituirea unei armate naționale. E cel mai avansat program politic, prefigurat de răscoala țărănească din 1784 și realizat de revoluția din 1848." (*op. cit.*, nota edit., p. 271.)

Editorul are perfectă dreptate. Precierile sale sunt la obiect. Deși pentru Romul Munteanu poetul nostru „se apropie doar” de iluministii francezi, în realitate „programul” său politic depășește pozițiile acestora. Budai-Deleanu și-a însușit învățămintele marilor lupte revoluționare din epoca sa, optând pentru lupta armată în obținerea „sloboziei”: „Un coif în cap, o sabie-în dreaptă, / Inima-în piept și scutul în stângă, / Cu vârtute și minte deșteaptă, / Acestea sunt care pot să frângă / Lanțul robii tale cumplite, / O, neamul meu! de tot ovilite!...” (*op. cit.*, p. 272). Și pentru a imprima întregii opere sensul „eroic” major, poetul revine și în final asupra poziției sale politice fundamentale, de respingere a oricărei „replieri” în fața „actului revoluționar”, când *Romândor* (personaj cu nume transparent

2 simbolic) își încheie chemarea la luptă prin îndemnul revoluționar, însușit, în cele din urmă, de întreaga oaste română: „Ori la slobozie, sau la moarte!”

Poetul c conștient de riscurile atitudinii adoptate și ține să sublinieze acest lucru: „Văd pc multi că ridică sprâncene / Și mă tem că nccăutând la rangă / Să nu-mi pue musa supt falangă” (*op. cit.*, p. 273).

Toate versurile citate din *Cântecul a VII* ni se par cu adevărat reprezentative pentru o gândire social-politică înaintată, care îl și situează pe Budai-Deleanu la loc de cinste nu numai printre iluministii români, ci și în cadrul iluminismului european, ba chiar în gândirea social-politică din anii în care a scris. Tocmai de aceea stârnește nedumerire modul în care a înțeles Romul Munteanu să ilustreze, în context european, gândirea social-politică a poetului român. Din toată capodopera lui Budai-Deleanu, Romul Munteanu a ales numai discursul promonarhic al lui Barorcu (*Iluminismul*, vol. II, p. 85-88), deși în același *Cântec a X* există pagini întregi de critică necruțătoare la adresa tuturor instituțiilor și păturilor sociale

dominante din feudalism: cler, aristocrație, monarhie, pagini lăsate parcă dinadins pe dinafară.

5 Printre cei care publică în ziarul *România jună*, al lui A. C. Popovici, se numără și George Bogdan („încă nedevenit Duică”) - după cum notează Z. Omca, în lucrarea sa de sinteză *Sămănătorismul* (Editura Minerva, București, 1971, p. 46) - iar la *Sămănătorul* același Bogdan-Duică a fost colaborator statornic, inclusiv în perioada lui A. C. Popovici (*op. cit.*, pp. 398-399).

6 Articolul se intitulează *Ioan Budai-Deleanu - câteva precizări* și a apărut într-un număr al *Propileelor literare*, III, 1928, nr. 2-3, pp. 3-5.

7 Cele mai multe se datoresc cercetărilor Zenovie Pâclișeanu, Traian Popa și dr. Iacob Radu. Vom aminti câteva dintre ele, pe autori. Z. Pâclișeanu: *Cenzura „Hronicii” lui Gh. Șincai*, în *Revista arhivelor*, I, 1924, nr. 1, pp. 20-30; *Contribuții la biografia lui Samuil Micu Klein*, în *Libertatea*, II, 1934, pp. 232-234; *Corespondența din exil a episcopului Inochentie Micu Klein*, 1766-1768, București, 1924; *Documente privitoare la istoria ■ școlilor din Blaj*, București, 1930; *Locul morții lui Gh. Șincai*, în *Cultura creștină*, XVI, 1936, pp. 476-478; *Samuil Klein, concurrent la episcopia unită a Orăzii Mari*, în *Cultura creștină*, VIII, 1919, nr. 8-10, pp. 194— 197; *Un proces literar*, în *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii istorice*, 111, 1934, nr. 16, pp. 221-255 și în *Revista de filologie romanică*, II, 1935, nr. 7, pp. 87-121; Traian Popa: *Activitatea școlară a lui Gh. Șincai*, în *Societatea de mâine*, 1, 1924, nr. 22, pp. 435-436; *Contribuțiuni la viața lui Petru Maior*, în *Societatea de mâine*, V, 1928, nr. 4, pp. 87-88; *Dezbaterea procesului lui Gh. Șincai și sentința de eliberare din închisoare*, în *Revista arhivelor*, II, 1926, nr. 3, pp. 404-406; *Locul • nașterii lui Petru Maior*, în *Cultura creștină*, XVI, 1936, nr. 6, pp. 331- 374; *Un capitol zbuciumat din viața lui Gh. Șincai, lucrat după documente*

23 nouă, Târgu-Mureș, 1924; Dr. Iacob Radu: *Doi luceferi rătăcitori*; *Gheorghe Șincai și Samuil Micu Clain*, București, 1924; *Foștii elevi români uniți ai școlilor din Roma*, Bciuş, 1929; *Manuscriptele bibliotecii episcopiei române din Oradea-Mare*, București, 1923; Un model de spirit îngust confesionalist îl constituie articolul lui O. Popa: *Un nedreptățit. Episcopul Ioan Bob*, *Blajul*, II, 1935, nr. 2, pp. 341-346, iar foarte recent articolul lui Nicolae Albu: *Contribuție la opera filosofică a lui Samuil Micu*, în *Steaua*, XXII, nr. 7, 1972. Nicolae Albu încearcă să-l reabiliteze, pe episcopul Bob, încalcând cele mai elementare exigențe ale exegezei științifice, confundând intenționat obligațiile oficiale ale episcopului cu inițiativele personale ale

asa-zisului om de cultură Bob, dar mai ales omițând actele dușmănoase ale acestuia, de prigonire sistematică a reprezentanților Școlii ardelenne, inclusiv a lui Sagtuil Micu.

8 D. Popovici precizează: „Punctul de vedere oglindit în lucrarea de față [*Literatura română în epoca „luminilor”,* varianta românească, n.n.] a fost expus de noi în: *La litterature roumaine de Transylvanie au dix-neuvieme siecle*, studiu apărut în lucrarea colectivă *La Transylvanie*, București, 1938, pp. 667-697 (și în broșură separată); în *Introducerea* la 1. Heliade- Rădulescu, *Opere*, tomul I Bucurști, Fundația pentru literatură și artă, 1939, *passim* și mai cu seamă pp. 8-33; în *Contribuția românilor din Transilvania la literatura română*, în revista *Transilvania*, LXVII, nr. 7-8 (iulie-august), 1942, apărut și în limba italiană: *Il contribute dei'Romeni di Transilvania alia letteratura nazionale*, în *Rassegna culturale della Romania*, 1943, nr. 2” (*op. cit.*, Editura Dacia, Cluj, 1972, Bibliografie, p. 25).

9 Precizarea o face G. Ivașcu, în prefața la cartea lui Lucian Blaga (p. 5).

10 G. Ivașcu afirmă, în această privință: „Tema lucrării postume a lui Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, încheiată în 1950, reprezintă o preocupare mai veche a autorului” (*Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, ediție îngrijită de George Ivașcu, Editura științifică, București, 1966, p.5).

11 O mică parte din datele existente și aprecierile formulate în această lucrare au fost folosite la elaborarea capitolelor corespunzătoare din *Istoria gândirii sociale și filosofice în România*, Editura Academiei R.P.R., București, 1964.

12 Prima crestomație s-a intitulat: *Texte privind dezvoltarea gândirii social- politice în România*, Vol. I, Editura Academiei R.P.R., 1951. Textele au fost trunchiate până la desfigurare.

13 *Din istoria filosofiei în România*, vol. I și vol. II, Editura Academiei R.P.R., 1957.

14 *Istoria gândirii sociale și filosofice în România*, Editura Academiei R.P.R., 1964.

15 *Gândirea social-politică și filosofică a lui Samuil Micu*, în *Din istoria filosofiei în România*, vol. II, pp. 11-156. La editare, studiul a fost scurtat

24 foarte mult, înlăturându-se o parte însemnată din analiza pe texte a filosofiei wolffiene, în varianta Baumeister, referitoare la tălmăcirile lui S. Micu.

16 *Ideile iluministe în „Țiganiada”* lui Ion Budai-Deleanu, în *Din istoria filosofiei în România*, vol. II, pp. 157-182.

17 Gheorghe Șincai, *învățat și gânditor iluminist*, în *Cercetări*

- filosofice*, X, 1963, nr. 2 (pp. 389-408) și nr. 4 (pp. 895-911).
- 18 Școala ardeleană, în *Istoria gândirii sociale și filosofice în România*, Editura Academiei R.P.R., 1964, pp. 94-107 și Școala ardeleană, în *Istoria filosofiei românești*, vol. I, Editura Academiei R.S.R., 1972, pp. 125-146.
- 19 Meritele lui Samuil Micu în problema creării terminologiei filosofice românești; în *Cercetări filozofice*, III, 1955, nr. 4, pp. 301-310; *Secolul luminilor în Transilvania*, în *Tribuna*, I, 1957, nr. 5; *Condițiile istorice ale apariției și dezvoltării Școlii ardelenice*, în *Tribuna*, 1960, nr. 34; Școala ardeleană, mișcare ideologică iluministă, în *Tribuna*, 1961, nr. 35 și 36; etc.
- 20 Contribuțiile cele mai valoroase ale lui N. Albu: *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944; Petru Maior. *Date noi privitoare la viața și activitatea sa*, în *Mitropolia Ardealului*, IX, 1964, nr. 6-8,¹ pp. 429-449; *Introducere la Petru Măfor, Scrisori și documente inedite*. București, 1968, pp. V-XIX etc.
- 21 Cornelia Bodea, *Preocupări economice și culturale în literatura transit-, vană între anii 1786-1830*, în *Studii*, XI, 1956, nr. 1, pp. 87-106.
- 22 Emil Boțdan: *Patetica luptă a lui Gh. Șincai pentru adevăr și dreptate*, în *Materiale ale sesiunii științifice a Institutului pedagogic pe anul 1956*, București, 1957, pp. 121-133; Școala ardeleană, *Antologie*, București, 1959; *Un mare erudit și valoros poet: Ion Budai-Deleanu*, în *Luceafărul*, 1960, nr. 19.
- 23 Valeriu Bologa, *Ardelenii și începuturile medicinei românești în Transilvania*, LXXIII, 1942, nr. 7-8, p. 558; *Câteva lămuriri și date cu privire la biografia lui Ioan Piuaru-Molnar*, în *Omagiu lui LUpaș*, 1943, pp. 104—112; *Contribuții la istoria medicinei din Ardeal*, Cluj, 1927; *Date nouă despre Ioan Molnar-Piuaru ca medic și ca autor medical*, în *Transilvania*, LVII, 1926, pp. 73-78; *Date nouă pentru biografia lui Ioan Molnar- Piuaru*, în *Clujul medical*, 1925; *Johann Molnar von Mullersheim recte . Ioan Piuaru*, în *Sonderabdrucke aus des Neuburger Festschrift „Internationale Beiträge zur Geschichte der Medizin"*, Wien, 1928; *Ioan Molnar-Piuaru, primul medic titrat român, ca autor medical*, Cluj, 1924; *Terminologia medicală românească a doctorului Ioan Piuaru (Molnar von Mullersheim)*, Cluj, 1926.
- 24 Al. Borza: *Note la „Economia de câmp"*, în *Dacoromania*, 1, 1921; *Prima istorie naturală românească. „Istoria naturei sau afirei"*, de Gh. Șincai, în *Transilvania*, 111, 1921, nr. 9-12, pp. 825-836; *Primul dicționar de științe naturale românesc. „Vocabulariumpertinens ad tria Regna Naturae"*, de Gh. Șincai, în *Dacoromania*, V, 1929, pp. 553-563.

- 26 Gheorghe Bulgăr, *Scriitori români despre limbă și stil*, Culegere de texte și introducere, București, 1957.
- 27 J. Byck, *Samuil Micu-Klein, 150 de ani de la moartea învățatului ardelean*, în *Gazeta literară*, 1956, nr. 20, p. 2; *Vocabularul științific și tehnic în limba română din secolul al XVIII-lea*, în *Studii și articole*, București, 1957, pp. 234-251.
- 28 Comei Câmpeanu, *Considerații bibliografice asupra operelor lui Samuil Clain, privitoare la istoria românilor*, în *Anuarul Institutului de istorie națională*, Cluj, IV, 1961, pp. 75-109; *O lucrare necunoscută a lui S. Micu: „Hronologia împăraților turcești”*, în *Studii și cercetări de istorie*, Cluj, VIII, 1957, nr. 1-4, pp. 213-231; *Introducere la S. Micu-Klein*, în *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, București, 1963, note critice, precum și îngrijirea primei ediții a lucrării.
- 29 Istoric literar de o erudiție certă și cu o bună orientare teoretică, Paul Cornea s-a ocupat cu aplicație de I. Budai-Deleanu, ca și de alte aspecte ale literaturii noastre de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și din prima jumătate a veacului al XIX-lea. Jdei interesante a formulat, de asemenea, în legătură cu originile romantismului românesc, descoperindu-i rădăcini și la unii reprezentanți ai Școlii ardelenene. Dintre articolele și studiile sale, menționăm următoarele: *I. Budai-Deleanu, un scriitor de renaștere timpurie într-o renaștere întârziată*, în *Studii de literatură română modernă*, București, 1962, pp. 5-78; „*Tiganiada*” lui Ion Budai-Deleanu, în *Viața românească*, XI, 1958, nr. 2, p. 10—114 și în nr. 3; *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea de idei și literatura între 1780-1840*, Editura Minerva, București, 1972.
- 30 N. David, *Ion Budai-Deleanu*, București, 1949; *Școala ardeleană*, București, 1949.
- 31 Florea Fugariu, *Contribuții la cunoașterea operei lui Budai-Deleanu. Traectoria eroilor*, în *Gazeta literară*, X, 1963, nr. 38, p. 7; *Despre lectura manuscriselor lui Ioan Budai-Deleanu*, în *Limba română*, VII, 1958, nr. 4, pp. 11—42; *Influența versificației populare asupra poeziei lui I. Budai-Deleanu*, în *Literatura română*, VIII, 1959, nr. 5, pp. 96-106.

Florea Fugariu s-a dovedit unul din cei mai laborioși și competenți editori ai manuscriselor lăsate de corifeii Școlii ardelenene. Stabilirea textelor, aparatul critic, dar și comentariile din notele de la subsol constituie merite de seamă ale edițiilor sale. Pe lângă antologia *Școala ardeleană*, de care am amintit, el a publicat o ediție critică a *Cronicii* lui Șincai, în *Opere*, ediție îngrijită și studiu asupra limbii de Florea Fugariu, prefată și note de Manolc Neagoe, vol. 1-111, E.P.L., București, 1967-1969. Al. Piru anunță, în lucrarea sa *Literatura română premodernă* (p. 132) că F. Fugariu va

edita (cu un studiu introductiv de Al. Piru) și *Opere*, 1-11, ale lui I. Budai-Deleanu. (A îngrijit o ediție critică excelentă a *Țiganiadei*.)

26

- 32 Vlad Georgescu s-a impus printr-o cercetare critică a ideilor politice ale iluminiștilor din Țara Românească și Moldova. Sinteza sa constituie o bună lucrare de referință și se intitulează: *Ideile politice și iluminismul în Principatele române 1750-1831*, București, Editura Academiei R.S.R., 1972.
- 33 L. Ghergariu, *Contribuții la biografia lui S. Micu-Klein*, în *Societatea de mâine*, II, 1925, nr. 45, pp. 796-797; *Limba scrierilor lui Damaschin T. Bofincă*, în *Cercetări literare*, VIII, 1963, nr. 1, pp. 125-143.
- 34 Ion Gheție, 'Glosare de neologisme la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea', în *Limba română*, X, 1961, nr. 6, pp. 557-566; Ioan Budai-Deleanu, *teoretician al limbii literare*, în *Limba română*, VII, 1958, nr. 2, pp. 23-38; *O particularitate fonetică bănățeană în opera lui Paul Iorgovici, a e (viate „viață”)*, în *Limba română*, XV, 1966, nr. 4, pp. 367-369; *Opera lingvistică a lui Ioan Budai-Deleanu*, Editura Academiei R.S.R., București, 1966; *Introducere și note la Ioan Budai-Deleanu: Scrieri lingvistice*, text stabilit și glosar de Mirela Teodorescu, București, Editura științifică, 1970.
- 35 Dumitru Ghișe s-a făcut cunoscut prin studii și eseuri de filosofie și estetică literară, îndeosebi prin critica existențialismului. Împreună cu istoricul Pompiliu Teodor, el are însă și un aport valoros la editarea și exegeza unor scrieri importante ale iluminismului românesc din Transilvania: Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, București, 1964 și Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, București, 1966. Stabilirea și transcrierea textelor, prezentarea critică a scrierilor în studii introductive temeinic argumentate, aparatul critic adecvat Editurii științifice, reprezintă, incontestabil, o contribuție de seamă la valorificarea ideologiei iluministe a Școlii ardelene. Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor au publicat și un volum care, pe lângă studiile introductive amintite, include și alte contribuții la exegeza iluminismului Școlii ardelene. Este vorba de *Fragmentarium iluminist*, Editura Dacia, Cluj, 1972.
- 36 în lucrarea sa *Stilistica limbii române*, ediție definitivă, Editura științifică, 1955, Iorgu Iordan dezbate o serie de probleme care se referă direct la valorificarea sub acest aspect și a moștenirii culturale a Școlii ardelene.
- 37 Gh. Istrate, *Gheorghe Șincai și limba națională*, în *Cronica*, I,

- 1966, nr. 39, p. 10; *Gramatica lui Radu Tempea, în Analele Universității din Iași - Științe sociale*, VI, 1960, pp. 17-34.
- 38 Samuil Izsâk, *Adevărata figură a lui Ioan Molnar-Piuariu*, în *Studii și cercetări științifice - Științe sociale*, Cluj, I, 1950, nr. 2, pp. 159-171; *Locul lui Ioan Piuariu-Molnar (1749-1815) în medicina românească din secolul al XVIII-lea*, în *Studii și cercetări de istoria medicinei și farmaciei din R.P.R.*, București, 1962.
- 39 Nicolae Lascu (sub semnătura N. Laslo), *Samuil Micu, traducător din Lucian*, în *Gând românesc*, X, 1937, nr. 5-7, pp. 337-345, publicarea, cu o notiță introductivă, a traducerii lui Samuil Micu: *A lui Lucian*
- 27
- Samosăteanu) a Istoriei ceii adevărate*, în *Cultura creștină*, XXII, 1942, pp. 1-6.
- 40 P. Lucaciu, *Personalitatea cr^atobre a lui Gheorghe Șincai*, în *Argeș*, 1; 1966, nr. 5, p. 12.
- 41 D. Macrea a adus o contribuție valoroasă la exegeza științifică a corifeilor Școlii ardelenne pe tărâm filologic, inclusă în volumul: *Lingviști și filologi români*, București, Editura științifică, 1959.
- 42 Victor Marian, *Aritmetica lui G. Șincai*, Brașov, 1937.
- 43 Reputatul critic și istoric literar Adrian Marino a publicat și o serie de articole și studii consacrate iluminismului românesc de reală valoare științifică, dintre care menționăm: *Ilumiști români și idealul „luminării”*, în *lașul literar*, XVI, 1965, nr. 3, pp. 42-52 și nr. 4, pp. 29-40; *Ilumiști români și problema „cultivării” limbii*, în *Limba română*, XIII, 1964, nr. 5, pp. 467-482 și nr. 6, pp. 571-586; *Prtrfnii „teoreticieni” români ai dreptului omului*, în *Lumea*, nr. 45" (5 .XL 1964).
- 44 Romul Munteanu a desfăcut o bogată activitate de exeget al literaturii iluministe românești și europene. Pe lângă studiile comentate înainte, Romul Munteanu a publicat și alte lucrări, dintre care menționăm: *Contribuția Școlii ardelenne la culturalizarea maselor*, București, 1962; *Ilumi- ' nismul. Antologie, studiu introductiv și note bibliografice de Romul Munteanu*, în 3 voi., Editura Albatros, București, 1971; *Literauro europeană în epoca luminilor. Iluminism. Preromantism, Sturm und Drang, Neouma- nismul german*, Editura enciclopedică română, București, 1971.
- 45 Al. Neamțu, *Contribuții documentare noi, privitoare la oculistul Ioan Piuariu-Molnar în istoria medicinei*, în *Studii și cercetări*, București, 1957, pp. 88-102; *Date noi privitoare la Ioan Piuariu-Molnar*, în *Studii*, XIII, 1960, nr. 1, pp. 83-90.
- 46 Aurel Nicolescu a publicat un instructiv și util instrument de lucru (prezentare critică, biobibliografică) în exegeza' Școlii

- ardelene: *Școala ardeleană și limba română*, București, Editura științifică, 1971.
- 47 Ion Oană, *Prefață* la Ioan Budai-Deleanu, *Trei Viteji*, București, 1966; *Studiu introductiv* la Ioan Budai-Deleanu, *Țiganiada*, ediția citată.
- 48 Perpessicius [D. Pânaiteșcu] s-a ocupat, în mențiunile sale critice, și de Școala ardeleană. Astfel, el scrie despre Samuil Micu, în *Mențiuni de istoriografie literară și folclor (1948-1956)*, București, E.S.P.L.Ă., 1957, pp. 502-524, iar despre I. Budai-Deleanu în *Mențiuni critice*, Seria II, București, Fundațiile „Regele Carol”, M.O. Imprimeria Națională, 1934.
- 49 Ștefan Pascu a contribuit la înțelegerea condițiilor social-politice în care a apărut și s-a afirmat Școala ardeleană, mai ales prin studiul *Perioada destrămării feudalismului și începuturile capitalismului*, lucrare colectivă în *Din istoria Transilvaniei*, vol. I, ed. a 11-a, București, Editura Academiei R.P.R., 1963, pp. 253-316.
- 50 Istoric literar cunoscut, Iosif Pervain are un aport însemnat la cunoașterea tot mai exactă a vieții și activității corifeilor Școlii ardeleni, ca și la editarea
- 28 unor manuscrise inedite ale lui Ioan Budai-Deleanu (*Scrisori inedite*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj, 1970). Principalele sale contribuții în domeniul investigării Școlii ardeleni au fost adunate în volumul *Studii de literatură română*. Editura Dacia, Cluj, 1971, pp. 7-271.
- 51 Critic și istoric literar consacrat, Al. Piru s-a ocupat îndeosebi de exegeza istorico-literară a reprezentanților iluminismului românesc în lucrarea sa *Literatură română premodernă*, Editura pentru literatură. București, 1964.
- 52 Emil Pop, *Societatea filosoficească a neamului românesc în mare Prinț-pașalacul Ardealului din 1795*, în *Transilvania*, LXX, 1964, nr. 1-4.
- 53 Pe lângă o serie de articole consacrate lui Petru Maior și I. Budai-Deleanu, publicate în periodice, Maria Protase a susținut, ca teză de doctorat la Universitatea din Cluj, în 1972, o lucrare de sinteză despre viața și opera lui Petru Maior (studiu monografic), apărută în volum la Editura Minerva, în 1973, sub titlul *Petru Maior: un ctitor de conștiințe*.
- 54 Aportul Luciei Protopopescu la cunoașterea vieții și activității lui I. Budai-Deleanu este unanim recunoscut. Studiile sale au devenit de neprețuit pentru orice referire la marele poet și gânditor iluminist. -Avem în vedere îndeosebi: *Contribuții la biografia lui I. Budai-Deleanu*, în *Limbă și literatură*, V, 1961, pp. 155-180; *Contribuții la istoria operei lexicografice a lui*

Ioan Budai-Deleanu (1784—1820), în *Cercetări literare*, VI, 1961, nr. 2, pp. 267-290; *Date noi în legătură cu biografia lui Ion Budai-Deleanu. Izvoare externe*, în *Studii*, XII, 1960, nr. 4, pp. 183-192; *Noi contribuții la . biografia lui Ioan Budai-Deleanu. Documente inedite*, București, Editura Academiei R.S.R., 1967.

55 Coriolan Suciu, *Episcopul Lemeni și cronica lui Șincai*, în *Cultura creștină*, XVI, 1925, nr. 11-12, pp. 403-408; *Un filolog puțin cunoscut: ■ Ștefan Kdroși (Crișan)*, în *România literară*, Aiud, 1930, nr. 2, pp. 45-51.

56 Despre contribuțiile istoricului. Pompiliu Teodor la exegeza Școlii ardelenne am amintit când ne-am referit la Dumitru Ghișe. În afară de contribuția adusă în colaborare cu D. Ghișe, P. Teodor a publicat și alte materiale despre învățații Școlii ardelenne, dintre care menționăm: *Date noi despre Budai-Deleanu*, în *Tribuna*, IV, 1960, nr. 32, p. 9; *Despre „Istoria românilor cu întrebări și răspunsuri” a lui Samuil Micu Clain*, în *Studii*, XIII, 1960, nr. 2, pp. 197-205; *Două biblioteci particulare românești de la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, în *Studii și cercetări de documentare și bibliografie*, II, 1957, pp. 267-269; *Două scrisori ale lui Petru Maior din timpul petrecerii sale la Buda* (1910), în *Anuarul Institutului de istorie din Cluj*, III, 1960, pp. 355-359; *Ideologia revoluției din 1848 și opera istorică a lui Samuil Micu*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Historia*, fasc. 2, 1965, pp. 57-62; *Izvoarele lucrărilor de filosofie traduse și prelucrate de Samuil Micu*, în *Studii și cercetări științifice. Iași*, XI, 1960, nr. 2, pp. 235-244; în jurul unei lucrări istorice a lui Petru Maior, *Contribuție la istoria cărții românești vechi*, în *Anuarul Institutului de istorie din Cluj*, IX, 1966; O

29 copie din 1794 a manuscrisului lui Samuil Micu Clain „*Stătuță sau legile scaunelor săsești din Ardeal*”, în *Anuaful Institutului de istorie din Cluj*, IV, 1961, pp. 267-271; *Ștefan cel Mare în opera istorică a lui Samuil Micu Clain*, în *Steaua*, VIII, 1957, nr. 8, pp. 121-122. Teza de doctorat a lui Pompiliu Teodor este consacrată prezentării lui Samuil Micu ca istoric.

57 Critic literar cunoscut și apreciat, Mircea TOIȚIUȘ este, de asemenea, autorul unei monografii valoroase: *Gheorghe Șincai. Viața și opera*, București, Editura pentru literatură, 1965.

58 N. A. Ursu: *Cărți de popularizare a științei traduse de Petru Maior*, în *Limba română*, X, 1961, nr. 2, pp. 135-143; *Formarea terminologiei științifice românești*. București, Editura științifică, 1962; *Modelul latin al gramaticii lui Dimitrie Eustatievici Brașoveanu*, în *Limba română*, XVI, 1967, nr. 5, pp. 423-433; *Observații asupra adaptării*

adjectivelor neologice la sistemul morfologic al limbii române, în *Limba română*, XIII, 1964, nr. 5, pp. 413—422; *Părerile doctorului Vasile Popp asupra ortografiei românești cu litere latine*, în *Studii și cercetări științifice*, Iași, VII, 1956, nr. 2, pp. 35-49; *Prima gramatică românească și modelul ei latin*, în *Cronica*, II, 1967, nr. 36, p. 10; *Un calendar istoric-literar publicat de Paul Iorgovici*, în *Limba română*, XII, 1963, nr. 3, pp. 283-291.

11. TRANSILVANIA ÎN „SECOLUL LUMINILOR”

a) Epoca Scolii ardelenе. Deceniile în care își desfășoară activitatea mвătatii Scolii ardelenе sunt, marcate de adâncirea crizei orânduirii feudale pe

teritoriul țării noastre. Transilvania are statut de principat dependent direct de Curtea din Viena, împărații habsburgi luându-și titlul de „principi ai Ardealului”, iar conducerea nemijlocită fiind încredințată unui gubemator. Țara Românească nu mai păstrează acum decât o minimă autonomie față de imperiul otoman, domnitorii - greci din Fanar - fiind numiți și schimbați de înalta Poartă după bunul plac; ei sunt adesea simpli funcționari superiori ai acesteia, corupți și venali.

Cât privește situația social-politică din Transilvania în acest răstimp, ea se diferențiază în două perioade: una legată de „absolutismul luminat” - cu începuturi sub domnia Măriei Tereza (1740-1780), mai ales după ce aceasta își asociase la conducere (în 1765) pe fiul ei Iosif al II-lea, culminând cu domnia celui din urmă (1780-1790); cealaltă, de absolutismul retrograd, care debutează cu retractarea reformelor anterioare, inițiată de însuși Iosif al II-lea (în ultimul an de viață) și continuată de Leopold al II-lea (1790-1792), pentru a se transforma în reacțiune fățișă pe toate planurile sub Francisc al II-lea (1792-1835)¹. Lucrurile sunt, desigur, mult mai complexe și nu pot fi reduse la schema de mai sus, fiindcă, în plină perioadă de reforme, izbucnește marea răscoală țărănească de sub conducerea lui Horea (1784), care a zguduit din temelii orânduirea feudală din Transilvania. Nu trebuie uitat, apoi, că la reprimarea ei sângeroasă- participă, deopotrivă, așa-zisa „insurecție” a nobilimii (izvorâtă dintr-o sete sălbatică de răzbunare) și trupele imperiale, ba chiar și monarhul „luminat”, prin dispozițiile date comisarului imperial Anton Jankovits, de a condamna la moarte pe capii răsculaților².

În problema țărănimii apăruseră de mult contradicții serioase între interesele statului absolutist și cele ale nobilimii locale. Ele afectau însă prea puțin sistemul relațiilor feudale de producție, temelia compromisului politic dintre Viena și „stările” privilegiate din Transilvania. Încercând să adapteze societatea feudală la

cerințele dezvoltării istorice prin integrarea pașnică, treptată, a relațiilor capitaliste de producție, nou apărute, politica reformistă avea ca țel suprem prevenirea revoluției, cu menținerea orânduirii existente.

Evident, pentru atingerea acestui scop li se pretindeau și stărilor privilegiate anumite „sacrificii”, pe care acestea nu înțelegeau și nu voiau să ie facă. Înainte de toate, statul absolutist trebuia să-și consolideze baza materială prin noi și importante surse de venituri și putere, pe care nu le putea obține decât impietând și asupra intereselor nobilimii. Astfel, pentru a-i transforma pe iobagi, care constituiau majoritatea covârșitoare a populației, în contribuabili și buni soldați, împăratul „luminat” elaborase și se pregătea să aplice un întreg complex de măsuri și reforme: curmarea nenumăratelor abuzuri din partea stăpânilor de moșii, diminuarea obligațiilor iobăgești, desființarea „șerbiei” (respectiv a dependenței personale) pentru asigurarea mâinii de lucru în manufacturi, practicarea liberă a meseriilor, organizarea unui învățământ general, care să-i transforme și pe iobagi în știutori de carte, în cetățeni harnici și ostași devotați statului absolutist etc.

Toate aceste măsuri și reforme afectau, direct sau indirect, interesele imediate sau mai îndepărtate ale nobilimii locale, care, cu intrarea în economia de schimb, încerca ea însăși să folosească tot mai intens munca iobagilor pentru acuihuîrea primitivă a capitalului, ca să nu mai vorbim de sursele noi pe care i le ofereau abuzurile (ocuparea pământurilor comune, a pășunilor și pădurilor etc.). Dar nici statul absolutist nu se putea opri numai la prefacerea iobagilor în contribuabili în stare să-și achite impozitele, când majoritatea fondului funciar se afla în mâinile nobilimii, între privilegiile căreia intra tocmai scutirea de impozit. Oricât de neplăcut era pentru statul absolutist prilejul de noi conflicte cu nobilimea, aliatul și sprijinul său principal, trebuia să treacă la o evidență riguroasă a întregului pământ al țării și la introducerea impunerii după avere.³

încearcă să-și pună în aplicare tot acest ansamblu de măsuri și reforme, măcar pe cele mai puțin neplăcute pentru nobilime. După moartea Măriei Tereza politica iosefinistă de reforme se intensifică, atingând apogeul în preajma izbucnirii revoluției franceze. Numai că alianța cu stările feudale privilegiate nu-l împiedică în această acțiune doar în timpul cât trăiește mamă-sa, ci și când conduce singur. O serie de reforme și măsuri, deși pregătite pentru întreg imperiul, se aplică doar în provinciile mai vechi ale Coroanei (Austria, Boemia, Moravia etc.) iar pentru Transilvania ele rămân adesea o simplă amenințare (așa s-a întâmplat, de pildă, cu impunerea după avere, care nu a depășit aici faza măsurării alodiilor). Și acelea care s-au aplicat în tot imperiul în Transilvania au intrat în vigoare mai târziu, și cu anumite modificări sugerate de reprezentanți ai stărilor privilegiate.

Pentru a ne face o idee mai clară despre acest lucru, e de-ajuns să ne gândim la faptul că *Edictul de toleranță* (1759) al Măriei Tereza a fost limitat serios în instrucțiunile sale de aplicare în principat, că *Ratio educationis* (1777) a devenit aici realitate printr-o variantă ulterioară, mai modestă, *Norma Regia*, că patentă de desființare a dependenței personale a fost dată de Iosif al II-lea pentru Boemia, Moravia, Silezia etc. încă în 1780, iar pentru Transilvania de-abia în 1785, după înăbușirea mării răscoale țărănești (*ibidem*).

Maria Tereza îndeosebi, dar într-o anumită măsură și Iosif al II-lea, țin seama mereu de orice susceptibilitate a nobilimii ardeleni. Dealtfel, încă pe la începutul domniei sale, în 1744, Maria Tereza reconfirmase în scris „constituțiile”¹¹ vechi ale principatului, deși își rezervase conducerea lui directă, iar din 1765 îl ridicase la rangul de „mare principat”¹. Renunțând la o parte din veleitățile de autoguvernare, nobilimea ardeleană obținuse în schimb, menținerea neatinsă a dominației sociale existente, stipulată în odioasele și anacronicele legiuri feudale (*Tripartit, Aprobate și Compilate*).*

Unele măsuri ale lui Iosif al II-lea vor cuprinde și prevederi importante care fac abstracție de conținutul „constituțiilor” nobiliare, ba chiar li se opun direct (reorganizarea administrativă a principatului, „concivilitatea” etc.). Ele au fost luate, totuși abia în faza

de vârf a politicii „luminată”, după conflictul social ¹⁶ grav dintre țărănimea română și nobilimea ardeleană, fapt care se va resimți, desigur, și în noua atitudine a împăratului. În timpul coregenței și în primii ani de domnie de unul singur, Iosif al II-lea se arătase și el destul de grijuliu ca să nu lezeze interesele stărilor privilegiate din Transilvania.

În asemenea condiții, nu e de mirare că situația țărănimii române din Transilvania se înrăutățește mereu în perioada de consolidare a absolutismului în principat. Abuzurilor nobilimii li se adaugă obligațiile în continuă creștere față de reprezentanții noului stăpân. Îndeosebi pe domeniile fiscului se intensifica, exploatarea și asupra țărănimii sărace. Însuși focarul principal al răscoalei se află în regiunea cea mai săracă, în care tocmai noile sarcini impuse de fisc împing țărănimea la disperare. Și aceasta se petrece în plină acțiune reformatoare. Poate tocmai faptul că se vorbea prea mult de aceste schimbări, al căror rezultat palpabil nu apăruse încă, îi făcea pe țărani să fie tot mai nerăbdători.

Că monarh „luminat”, Iosif al II-lea nu a fost nici mai bun nici mai rău decât îl caracterizează faptele, politica sa reformistă, în care a crezut sincer și i s-a dedicat cu multă ambiție și pasiune, dar de care, înainte de moarte, pe patul de suferință neputincios în fața eșecurilor înregistrate și îngrozit de spectrul revoluției franceze, s-a dezis, trecând la revocări (restituții). Nu a renunțat, totuși, la toleranța religioasă și la desființarea dependentei personale a iobagilor.

Subliniind baza socială șubredă, inconsecvențele și contradicțiile politicii reformiste, dusă de Maria Tereza și Iosif al II-lea, nu putem trece cu vederea nici aportul ei, în special prin ceea ce s-a realizat în deceniul al 9-lea, la lărgirea cadrului juridic-politic pentru dezvoltarea relațiilor de producție noi, capitaliste, a elementelor burgheze, îndeosebi la populația românească din Transilvania, cel mai puternic stânjenită până atunci în evoluția sa, lipsită secole de-a rândul de o pătură socială conducătoare din rândurile sale. S-a intensificat procesul de constituire și cristalizare a națiunii române, s-a dezvoltat și a început să se maturizeze un număr tot mai mare de cărturari români, care și-au asumat un rol

crescând în trezirea conștiinței naționale, în organizarea și susținerea luptei de emancipare națională pe tărâm politic și cultural. Este adevărat că aproape toate aceste măsuri și reforme au fost mereu întârziate, ciuntite

34 și eludate de „stările” feudale din Transilvania, tocmai pentru a ține populația românească în aceeași situație de exploatare și asuprire. Dealtfel, datorită acestei opuneri din partea reacțiunii Ardelene, și complicațiilor rezultate, o bună parte din perioada absolutismului „luminat” a fost marcată de seismele luptelor duse de masele populare românești: începând cu rezistența satelor românești de pe așa-numitul „Pământ crăiesc” împotriva încercărilor patricienilor sași (încercări destul de vechi, violente și stăruitoare) de a le impune iobăgia, continuând cu tulburările și răscoalele (conduse de călugării Visarion Sarai și Sofronie din Cioara) sub haină religioasă împotriva „unirii” cu biserica Romei și culminând cu marea răscoală din 1784, care a zguduit din temelii rânduielile feudale perimate. S-a întâmplat, apoi, ca aproape jumătate din domnia Măriei Tereza să reprezinte pentru românii din Transilvania ani de întunecată represiune: împotriva cărturarilor formați la școlile catolice, în frunte cu Inocențiu Micu, care se străduiau să obțină drepturi și libertăți politice și sociale pe baza acceptării „unirii” cu biserica Romei, pornind de la stipulațiile cuprinse în diplomele leopoldine, și împotriva ortodocșilor care nu voiau să recunoască trecerea la „unire”.

Catolică ferventă, împărăteasa austriacă nu înțelegea, desigur, să accepte părăsirea „unirii” de către masele românești, dar, cointeressată în câștigarea adeziunii stărilor feudale privilegiate nu era dispusă nici să acorde românilor privilegii pentru menținerea lor în cadrul noii biserici. Revendicările și acțiunile lui Inocențiu Micu o iritau vădit, tocmai pentru ecoul lor negativ în rândurile nobilimii ardelene. Stările privilegiate, îndeosebi nobilii maghiari și patricienii sași, erau, după cum se știe, protestante. Ele nu văzuseră cu ochi tui nici acțiunea de atragere a românilor la „unirea” cu Roma; cu atât mai mult îi indigna încercarea acestora din urmă de a se folosi de noua confesiune pentru obținerea de drepturi și

libertăți politice. În concepția feudalilor ardeleni, românii aveau statutul de „tolerați” (ca „națiune” și „confesiune”), a cărui schimbare nu putea decât să impieteze asupra propriei lor dominații. Și ei știau, de asemenea, că, pentru a-și consolida domnia, împărăteasa avea nevoie de adeziunea lor și trebuia să se așeze mai presus de preferințele ei confesionale interesele sociale fundamentale, ceea ce s-a și întâmplat. Inocențiu Micu fu invitat de Maria Tereza la Viena, dar nu pentru a se da ascultare cererilor formulate de acesta, ci pentru

35 a-i porunci să se disculpe. Neacceptând această ticăloșie, episcopul român trebui să ia drumul exilului la Roma, unde va rămâne până la sfârșitul vieții. '

Stările privilegiate jubilau: în anul sinodului de la Blaj, împărăteasa austriacă le garantă celor dintâi respectarea vechilor „constituții” feudale, cu excepția dreptului de a-și alege principele, atriouindu-și ei această demnitate.

Experiența amară a episcopului unit și a colaboratorilor săi devotați tulbură puternic spiritele în rândul populației românești. Mase tot mai largi părăseau „unirea”, în ciuda represaliilor întreprinse de trupele imperiale. În locul promisiunilor de altă dată, acum Maria Tereza preferă tunurile ca „argumente”. La cea mai însemnată răscoală a „neuniților”, din ce în ce mai numeroși, împărăteasa îl însărcină pe generalul Buccow cu „pacificarea”, numindu-l și gubemator al Transilvaniei. Rezultatele nu se dovediră pe măsura represaliilor. Consolidarea domniei sale în interior depindea acum și de starea de spirit a maselor populare. Trebuia, apoi, să țină seama și de conjunctura internațională, care oferea prilejuri pentru suverana Rusiei de a interveni împotriva persecuției românilor ortodocși din Transilvania. La toate acestea se adăuga formarea unui Consiliu de stat cu tendințe reformiste „luminate”, care nu vedea cu ochi buni rolul însemnat al iezuiților și al disputelor religioase. Dealtfel, în 1759 a fost semnat *Edictul de toleranță*, tocmai în plină acțiune de represalii împotriva răscoalei „neuniților”. După intervenția tunurilor, împărăteasa fu nevoită să ia și altfel de măsuri: tratative cu Sofronie (pe care nu le respectă totuși), recunoașterea bisericii ortodoxe la români și numirea sârbului Dionisie Novacovici ca episcop al acestei confesiuni.

Atmosfera încărcată nu putea dura prea mult, mai ales că principatul Transilvaniei se afla în imediata vecinătate a imperiului otoman, fată de care suverana austriacă avea temerile sale întemeiate. Granițele se cereau întărite, iar feudalii săi preferați nu-i ofereau garanții în această privință, cu „vitejia” lor devenită de domeniul trecutului. De aceea, trecu la măsuri noi în acest sens, înființând regimentele de graniță românești și secuiești (1762). La început acțiunea de militarizare a teritoriilor de graniță fu primită cu ostilitate de populația românească și secuiască; se adăuga Seră doar noi obligații, fără să se acorde libertăți și privilegii efective. Până la urmă (prin patentele din

36 1764, 1766 și 1768) lucrurile se reglementară: grănicerii deveneau oameni „liberi”, fără obligații iobăgești, bucurându-se de posibilitatea de a urma școli, inclusiv de a deveni ofițeri. La români luă răsunet două regimente (regimentul II la Năsăud și I la Orlat, lângă Sitia) și un batalion de graniță (în sudul Banatului). Dar, ca și în cazul „unirii”, românii vor recurge la unitățile grănicerești înființate de Curtea din Viena pentru a se folosi de ele ca instrument politic în serviciul propriei lor ridicări politice. Pe lângă cadre militare românești, se vor ridica din aceste locuri militarizate și intelectuali civili, care vor lupta pentru emanciparea națională a românilor. E semnificativ, în această privință, că pe steagul regimentului II din Năsăud era scrisă lozinca mobilizatoare „*Virtus romana rediviva*”. Pentru a înțelege cât mai exact ce-au însemnat regimentele grănicerești în existența și conștiința românilor din Transilvania epocii e suficient, poate, să reamintim două fenomene sociale grăitoare: atracția puternică a maselor țărănești din regiunile nemilitarizate pentru „statutul” grăniceresc (se știe doar că începutul răscoalei din 1784 se leagă nemijlocit de incidentul rezultat din împiedicarea iobagilor zărândeni de a merge la Alba-Iulia să se înscrie și ei „grăniceri”) și formarea unei „stări militare” la români ca parte constitutivă a „națiunii”, cum se definește ea însăși în *Supplex Libellus Valachorum* (1791).⁵

. După moartea Mariei Tereza, politica de reformare se intensifică iar rezultatele acesteia se fac tot mai simțite și

în Transilvania, deși cu destule și dramatice întârzieri și în variante mai modeme decât în restul imperiului. Masele populare sunt nerăbdătoare, iar feudații locali resping din principiu orice inovație, ceea ce și duce la conflicte sociale violente, culminând cu marea răscoală țărănească. Dacă patentele din 1781, 1782 și 1783, de aplicare a *'Edictului de tolerantă*, încep să devină o realitate, în pofida eludărilor și împotrivirilor din partea stărilor privilegiate, desființarea dependenței personale a iobagilor, sancționarea abuzurilor nobiliare și ușurarea sarcinilor iobăgești se amână mereu și nu se vor introduce' în Transilvania decât după răscoala lui Horea și, fără îndoială, sub influența acesteia. De fapt, încă în septembrie 1783, pe când se afla la Sibiu, Iosif al II-lea, impresionat de situația iobăgimii ardeleni, îndeosebi de cea a țăranilor români, pregătește rescriptul de desființare a șerbiei, dar el nu va deveni patentă ' decât în august 1784, după sângeroasa reprimare a

37 răscoalei. Dealtfel, despotul „luminat”¹⁴ își formulase deschis simpatia față de români: „Acești bieți supuși români, care netăgăduit sunt cei mai vechi și numeroși locuitori ai Ardealului, sunt astfel chinuiri de oricine, unguri ori sași, și copleșiți de nedreptăți”⁴⁴⁶. Nu e de mirare că „bunăvoința”⁴⁴ împănatului față de români găsește repede un ecou puternic în rândurile maselor, dar în forme și pe temeuri diferite. Diversele păături ale burgheziei române în formare beneficiază mai repede de reformele absolutismului „luminat”⁴⁴, câștigându-le încrederea și adeziunea. Aplicarea *Edictului de tolerantă*, mai ales a prevederilor care se referă la obținerea de slujbe în aparatul de stat fără deosebire de religie și „națiune”⁴⁴, se soldează cu anumite promovări și din rândurile cărturarilor români în posturi administrative importante (de ex. Iosif Mehesi la Cancelaria aulică sau Ladislau Pop ca vicecomite). Reorganizarea administrativă a Transilvaniei, cu desființarea vechilor teritorii autonome ale „națiunilor”⁴⁴ feudale (prin măsurile ordonate în 1783 și 1784), contribuia și ea din plin la lichidarea situației de „tolerați”⁴⁴ a românilor și la realizarea „civilității”⁴⁴, pentru care militase înainte, fără succes, Inocențiu Micu. Dealtfel, sub acest aspect,

începutul se făcuse din ordinele împăratului din anii 1781 și 1782, menite să reglementeze raporturile civice și „naționale”⁴¹ de pe așa-numitul Pământ Crăiesc, pe care patricienii sași încercaseră să-l transforme într-un teritoriu exclusiv al lor. Românii din această regiune sunt socotiți iarăși „liberi”⁴⁴, egali în drepturi cu sașii, inclusiv în privința dispunerii și obținerii de proprietăți. Cum patricienii sași încearcă să eludeze ordinele împăratului, acesta va reveni cu noi dispoziții pentru rezolvarea conflictelor existente (așa s-a petrecut, de pildă, în cazul Rășinarilor, în 1786), restabilind drepturile și libertățile țărănimii românești, încălcate grav de orașele săsești (se realizează astfel tot o veche revendicare a lui Inocențiu Micu, formulată cu o jumătate de secol în urmă).

O importanță deosebită au și reformele școlare, inițiate pentru majoritatea teritoriilor din imperiu încă prin *Ratio educationis*, dar aplicate în Transilvania abia în timpul domniei lui Iosif al II-lea, cu obișnuitele diferențieri: pe baza *Normei regia* (cu prevederi restrânse și moderate) - în comitate și în varianta lor maximală în teritoriile grănicerești.

Așa se explică, între altele, faptul că majoritatea noii păături sociale românești - burghezia în formare - manifestă o încredere¹⁷ totală în reformele absolutismului „luminat”, în care vede principalul ei sprijin. Firește, adeziunea necondiționată a burgheziei române față de politica lui Iosif al II-lea nu este doar rodul beneficiilor pe care i le-au adus reformele acestuia, ci își are originea în însăși condiția ei specifică, în neputința sa economico-politică, în incapacitatea de a prelua conducerea în lupta revoluționară a propriei țărârimi. În realitate, elementele burgheze românești abia începuseră să se desprindă din sânul țărănimii și nutreau încă teama de a nu-și pierde avantajele obținute.

Țărănimea română asuprită, îndeosebi cea de pe domeniile fiscului și din Zarand, își îndreaptă privirile tot spre Viena. Pornind de la opoziția pe care o făcea nobilimea locală politicii reformiste, ea crede în existența unui conflict mai adânc între împărat și aliații acestuia din Transilvania. Pe această țiază se și săvârșește o mutație surprinzătoare în demersurile ei ideologice de

autoiluzionare. Deziluzia va fi cu atât mai crâncenă. Odată începută, lupta țărănimii va fi dusă însă cât îi îngăduie propriile condiții de organizare și rezistență. Represaliile combinate, din partea „insurecției nobiliare” și a trupelor imperiale, vor lămurii și taina complicității dintre „bunul” suveran și „răii” săi nobili, dar vor îndepărta totodată și mai mult burghezia română în formare de foștii insurgenți.

Lucrurile trebuie înțelese cât mai realist, fără modernizări inutile. Efectiv răscoala țăranilor români din Munții Apuseni nu a constituit doar o lovitură puternică dată orânduirii feudale în general, inclusiv reformismului care încerca s-o-adapteze noilor condiții istorice, ci și un temei de înrăutățire a raporturilor dintre burghezia română în formare și-vechile stări feudale privilegiate. Nici până atunci acestea din urmă nu se împăcaseră cu numirea unor cărturari români în posturi de conducere, după cum nu văzuseră cu ochi buni apariția unei pătri libere românești mai înstărite. Acum, însă, în rezistența lor împotriva aplicării reformelor și a ridicării elementelor burgheze românești, ele vor invoca mereu spectrul răscoalei.

Obsesia răscoalei va tulbura multă vreme conștiința nobilimii ardelenе, făcând-o tot mai refractară la politica împăratului „luminat”, pe care nu se sfiește să-l socotească vinovat de cele întâmplate. Iosif al II-lea nu face abstracție de suspiciunile feudalilor locali, dar nici nu se lasă intimidat de aceștia. În războaiele purtate de imperiu, nobilimea ardeleană nu se grăbise să parti-

39 cipe. În schimb, încălcând legile imperiului, pentru înăbușirea răscoalei își organizase imediat propria „insurecție”¹¹, fără a cere permisiunea suveranului. Cert este că după pedepsirea exemplară a capilor răscoalei, împăratul austriac refuză să accepte sugestiile odioase ale nobilimii ardelenе de a institui un regim de decimare și teroare continuă în satele care se ridicaseră la răscoală. Se fac, totuși, arestări, iar o parte din foștii insurgenți sunt strămutați în Banat (printre ei se afla și Horea cel tânăr, fiul marelui conducător al răscoalei), dar se reexaminează și plângerile formulate înainte de dramatica încheștare. Se reglementează obligațiile față de

fisc, folosirea drepturilor la pășuni și păduri etc., etc. În sfârșit, se publică și se aplică o patentă de desființare a „servitutii per-sonale” și pentru Transilvania. Se părea,, deci, că lucrurile luaseră un curs qiai favorabil chiar pentru țărănimea iobagă, dacă avem în vedere și măsurile întreprinse pentru stârpirea abuzurilor nobiliare, extinzându-se aplicarea și în Transilvania a prevederilor din *Prohibita generalia* - și a completărilor ce li se adăuga-seră. Dreptul la mutare a țăranilor se completează cu libertatea de intrare în oraș, de învățare și practicare a meseriilor, anulând restricțiile statuate de bresle etc.

Se părea că foarte curând se vor aplica și alte reforme importante, plănuite de febrilul împărat „luminat”. Înainte de toate, Iosif al I-lea era preocupat să introducă reglementarea urbarială în toate țările imperiului, cu o micșorare substanțială a obligațiilor iobăgești și universalizarea impozitelor pe avere, inclusiv pe alodii.

Din păcate, politica absolutismului „luminat” se oprește aici, fiind subminată de propria ei bază de pornire. De la rezistența tacită și eludarea discretă a măsurilor și reformelor, nobilimea conservatoare trece la contraofensivă deschisă, folosindu-se și de argumente luate din arsenalul ideologiei noi, burgheze, dar pentru a susține revenirea la cele mai retrograde practici și rânduieli, speculând dificultățile tot mai mari pe plan extern ale imperiului. Cu spectrul revoluției franceze în față, ruinat de boală și hăituit de propriii aliați, Iosif al II-lea trece, cu mai puțin de o lună înainte de moarte, la „restituții”. Și poate că nici o altă pătură socială din imperiu, nu a fost mai întristată de acest lucru ca burghezia română în formare, fapt care trebuie înțeles în toată semnificația sa reală, fără nici un fel de prejudecăți. Cu atât mai mult cu cât, odată începute, „restituțiile” vor continua în avalanșă până la restabilirea celei mai întunecate reacțiuni,¹⁸ iar pentru români o situație de plebe „tolerată”, fără drepturi și libertăți, dar cu obligații mai grele și mai numeroase decât toate celelalte pături sociale exploatare și asuprite din principat. Din această perspectivă trebuie judecată, credem, și acțiunea politică întreprinsă de burghezia română în formare imediat după

moartea lui Iosif al II-lea, sub. domnia lui Leopold al II-lea, *Supplex Libellus Valachorum* (1791), ca și caracterul relativ moderat al revendicărilor pe care le formulează, nu neapărat din cauza limitelor sociale proprii, reale și acestea, cât datorită situației concrete din imperiu⁷. Dacă Franța revoluției putea să dea aripi setei de libertate, consolidarea reacțiunii din Transilvania, ca dealtfel și în restul imperiului, îndemna la precauție și moderație, îndeosebi în acțiuni politice colective, cum era *Supplex Libellus Valachorum*.

Pe plan juridic-politic, „jестituțiile“ însemnau, de fapt, revenirea la vechiul și odiosul sistem al celor „trei națiuni“, la rânduielile din timpul lui Inocențiu Micu, când populația românească era doar „tolerată“⁴⁴ pe pământul ei strămoșesc. De aceea, autorii *Supplexului* reiau revendicările formulate de bravul lor precursor, le adaptează noului context social, dându-le o fundamentare mai amplă, istorică și juridic-politică, în spiritul noilor achiziții ale științei și ideologiei. Bineînțeles, nu se poate face abstracție de cadrul feudal în care trebuie să-și găsească rezolvarea problemele ridicate. Ca și în cazul demersurilor întreprinse de Inocențiu Micu, se păstrează vechile noțiuni ale dreptului feudal din Transilvania, de „națiuni și confesiuni recepte“, de „stări“ etc., cărora li se atribuie un conținut nou, atât prin subminarea lor dinăuntru, cât și prin argumente formal diferite, exterioare, care țin de dreptul natural, de ideologia înaintată a epocii. Menținându-se un înveliș aparent neschimbat, se încerca introducerea conținutului nou, oferit de realitatea însăși. Pentru că, oricât se străduiau păturile feudale privilegiate să întoarcă istoria îndărăt prin „*restitutio ad integrum*“, apăruseră și se consolidaseră între timp unele reiații care modificaseră substanțial tabloul social al Transilvaniei. Pe vremea când Inocențiu Kdicu pleda pentru „adnumerarea“ românilor între „stările“¹⁴ principatului ca „a patra națiune politică“⁴⁴ majoritatea zdrobitoare a conaționalilor săi era formată din iobagi, din categoria cuprinsă în „constituțiile“⁴⁴ feudale prin denumirea de „plebe“⁴⁴ - lipsită de drepturi și la unguri și la sași -, iar pătura de oameni „liberi“⁴⁴

negustorii etc.) era relativ puțin numeroasă și cu o pondere economică neînsemnată. Revendicările de atunci țineau, în fond, să creeze cadrul juridico-politic pentru ridicarea unei pătri conducătoare și din rândurile populației românești. În replicile batjocoritoare clin dietă, adresate episcopului român, pretextul predilect îl constituia tocmai compoziția socială a populației românești. În perioada absolutismului „luminat”¹¹ lucrurile se schimbaseră și în această privință, datorită măsurilor și - reformelor întreprinse, îndeosebi de Iosif al II-lea. Sporise simțitor țărănimea liberă românească prin reglementările în legătură cu Pământul Crăiesc, dar și prin înființarea regimentelor de graniță; apăruse o „stare militară” și la rorpâni; crescuse numărul cărturarilor, dintre care unii ocupau chiar slujbe în aparatul de stat local și central, alături de negustorimea care își consolidase anumite poziții economice, sporise și pătura de meșeriași români. Pe scurt, deși încă puțin numeroasă și slabă din punct de vedere economic, acum exista și un început de burghezie românească, ale cărei interese le și susține *Supplex Libellus Valachborum*. Conținutul revendicărilor reflectă destul de fidel acest fapt.

Abilitatea și moderația caracteristică *Supplexuhii* nu izbutesc să-i amăgească pe reprezentanții feudalismului retrograd. Ei știu că multe dintre titlurile nobiliare ale românilor fuseseră obținute din partea absolutismului „luminat”, iar celelalte, mai vechi, defineau doar o mică nobilime a cărei stare materială nu se deosebea — în majoritatea cazurilor - de cea a țărănimii libere, iar uneori nici chiar-de a iobagilor. Ei își dădeau seama de caracterul burghez al pădurilor care se prevalau de aceste titluri pentru obținerea de drepturi și făceau distincțiile corespunzătoare. Pentru vechile stări; feudale privilegiate, titlurile nobiliare dobândite în ultimele decenii - mai ales în perioada reformistă - nu puteau fi acceptate ca temei de integrare în sistemul feudal consacrat, tocmai pentru că nu izvorau din interesele menținerii neștirbite a vechilor relații (cu dominația aristocrației de avere și exploatarea muncii iobagilor), ci mijloceau afirmarea deținătorilor lor ca purtători ai unor relații de producție noi. Revendicarea „adnumerării” românilor între *stările* principatului, admiterea unei noi „națiuni” însemna, pentru ele, renunțarea la o parte din

propria putere în folosul unei stări sociale noi, ceea ce echivala cu modificarea statutului

42 juridic-politic al feudalismului însuși. Stările privilegiate feudale vedeau în români, înainte de toate, pe supușii lor, dat fiind că ei constituiau majoritatea iobăgimii ardelen. Deși *Supplexul* nu cuprindea revendicări speciale pe seamă iobagilor, între altele tocmai pentru a nu irita nobilimea, aceasta- din urmă nu voia și nu înțelegea să facă deosebiri esențiale între cărturarii români cu titluri nobilare câștigate și „plebea valahă”. Pentru păturile feudale privilegiate orice concesie pe această linie însemna o autosubminare. Viena trimite cererile burgheziei române dietei transilvane, care le respinge categoric pe toate. De data aceasta burghezia română în formare era complet izolată. Absolutismul „luminat”, în care văzuse unicul sprijin în năzuințele sale, se transformase în absolutism pur și simplu, mai exact într-o reacțiune feudală, întemeiată pe alianța despotului habsburg cu oligarhia nobiliară locală. Prea slabă economic și politic, burghezia română nu se poate bizui decât pe forțele safe ca să-și continue lupta, după cum nu are curajul și capacitatea organizatorică de a face apel la țărănimea proprie, în care existau într-adevăr imense rezerve de energie revoluționară. Îndeosebi Francisc al II-lea (1792- 1835) se sprijinea deschis pe nobilime, dezavurând duplicitatea lui Iosif al II-lea.

În aceste condiții, burghezia română în formare era nevoită să caute alte căi spre a rezista reacțiunii feudale, valorificând la maximum puținele porțițe rămase deschise pe țărâm economic. Cât despre pătura ei luminată, aceasta va încerca să-și pună în valoare cunoștințele pentru lărgirea bazei de masă a mișcării de emancipare națională, în special pe țărâm cultural. Drumul spre propriul popor devine o necesitate istorică, deși, deocamdată, el vizează predominant acțiunea de „luminare”. În această perioadă energia cărturarilor români se concentrează spre extinderea științei de carte și răspândirea cunoștințelor științifice în cele mai variate domenii, pe toate căile și cu toate mijloacele care le stau la îndemână. Deși într-un ritm mult mai încet (datorită piedicilor ridicate de feudații locali, ca și de climatul

general potrivit emancipării maselor), se înființează noi școli elementare românești și se înmulțește numărul manualelor școlare (traduse sau adaptate). O importanță deosebită primește inițiativa de a dezvolta o literatură științifică, în special prin tălmăcirile din latină, germană etc. Se traduc lucrări de filosofie (Samuil Micu), fizică și alte științe ale naturii, cu aplicații la

43 viața practică (Gheorghe Șincai), de tehnică și economie agricolă (Gh. Șincai, I. Piuariu-Molnar, Petru Năiaș atc.), istorie universală (I. Piuariu-Molnar), opere beletristice (S. Micu, Petru Maior, D. Țichindeal), chiar reguli de politețe (G. de Csokotis). Principalii reprezentanți ai Școlii ardelenice își continuă, cu adevărată înfrigurare, elaborarea de opere istorice și filologice originale, menite să trezească și să dezvolte conștiința națională, chiar dacă pentru întocmirea și tipărirea lor trebuie să înfrunte grave persecuții și privațiuni umilitoare (îndeosebi Gheorghe Șincai), unele venite și din partea episcopului unit Ioan Bob. Cel mai abil dintre ei, Petru Maior, izbutește să-și publice scrierile istorice și -filologice, ceea ce și face din opera sa principala sursă de cunoaștere - a ideilor Școlii ardelenice pentru generațiile imediat următoare. Se înțelege, pentru a-și putea tipări lucrările, autorul *Istoriei pentru începutul românilor în Dacia* face unele concesii (inserând, în *Prefață*, îndemnuri la devotament față de „împărat”¹⁴ și față de guvernanții perioadei de „restituții”¹⁹). Fostul său prieten, I. Budai-Deleanu, aflat departe de locurile natale, alege altă cale, demascând hotărât feudalismul și instituțiile lui perimate, în special în opere literare (*Țiganiada* și *Trei viteji*), ceea ce explică și rămânerea lor în manuscris chiar după moartea autorului, timp de peste o jumătate de secol. Nu trebuie uitat, apoi, că, după eșecul *Supplexului*, toți învățații de seamă ai Școlii ardelenice - indiferent de orientarea lor - se simt datori să combată pe denigratorii acestei acțiuni politice, ai ideilor naționale pe care le cuprinde.

b) Marea răscoală țărănească din 1784 și Școala

ardeleană. Ca orice ridicare a maselor, răscoala 'din' 1784 are, desigur, un caracter precumpănitor spontan, ceea ce nu exclude urmărirea aspectului ei ideologic. Dimpotrivă, tocmai aceasta explică într-o anumită măsură atât măreția cât și slăbiciunea ei. Mai mult decât toate celelalte manifestări antifeudale țărănești, răscoala condusă de Horea, Cloșca și Crisan are o poziție social-politică înaintată, care pretinde schimbarea imediată și radicală a orânduirii existente, dar nu prin revenirea la rânduiri revolute, ci prin afirmarea unor noi relații de producție, corespunzătoare dezvoltării legice a societății. În aceasta constă, în primul rând, caracterul ei avansat, în istoria mișcărilor sociale din țara noastră.

Este adevărat că această latură nu poate, fi înțeleasă numai prin conflictul obiectiv dintre forma și conținutul producției sociale, deși acesta este decisiv, ci necesită și cunoașterea prefacerilor petrecute în conștiința insurgenților, asupra cărora s-a resimțit influența noii ideologii, a burgheziei în formare, ca și politica reformistă a lui Iosif al II-lea. Ne gândim la o serie de fapte demne să fie urmărite mai îndeaproape, printre care, nu în ultimul rând, la acțiunile de masă ale episcopului Inocentiu Micu. Îndeosebi la sinodul de la Blaj (1744), la care au participat, deopotrivă, clerici și mireni, uniți și neuniți, s-au formulat idei cu totul îndrăznețe, inclusiv dreptul maselor de a-și hotărî singure soarta, dacă nu sunt luate în considerare aspirațiile lor îndreptățite. Nu pot fi neglijate, apoi, consecințele luptelor sociale sub haină religioasă, începând cu „investigațiile”¹⁴ mitropoliei sârbești prin călugărul Visarion Sarai și continuând cu acțiunile conduse de călugărul Sofronie din Cioara, care se ridică uneori la revendicări profund antifeudale. Oricât de paradoxal ar părea, un rol însemnat în evoluția ideologică a țărănimii l-a avut și poziția directă a împăratului Iosif al II-lea, care în vizitele sale din Transilvania a contribuit prin interesul arătat față de greutățile maselor, dar mai ales prin promisiunile sale vagi, la crearea unui climat spiritual propice pentru schimbarea stării de lucruri existente. Desigur, ar fi nedrept să ometem rolul intelectualității satești - preoți și învățători - în canalizarea țărănimii spre o soluție anifeudală a crizei în care se afla societatea vremii. Dar, pentru a defini mai bine lucrurile, să încercăm o

reconstituire sumară a prefacerilor ideologice din conștiința țărănimii, în diferitele ei faze.

Pentru început, socotim că faptul cel mai elocvent îl constituie modul în care a fost eternizat momentul insurecției în folclorul epocii.

Aerul de legendă, specific eposului popular, nu maschează totuși esențialul, după cum ne indică versurile devenite faimoase prin virulența lor:

Pân' a fost Horea-împărat Domnii nu s-au
desculțat Nici în pat nu s-au culcat Prânz la
masă n-au mâncat Până Hoarea a-mpărătit
Domnii n-au mâncat din blid

De-ar împărăți un an Nu s-ar m?i culca șuhan
[niciodată].

45

Nici adversarii răscoalei nu scapă din vedere adevăratele ei obiective și semnificații, când încearcă s-o denigreze prin scrieri diversioniste, de genul *Carmina valachica Horae et Kloskae*, în care le atribuie răsculatilor asemenea lozinci:

Numai domni să nu
rămâie Că nu vor da nici
porțâie. Nici stânjeni
care-i om tare Nu va
face-n Dealu-Mare Care
va fi cu dreptate Să
spargă curțile toate
Căci cari credincioși vor
fi Singuri se vor stăpâni
Nici la-mpăratul nemică
Pot a nu sluji de frică
Nemic ce-i greu să nu
facă Să trăiască să le
placă.⁸

Pline de ură și frică zoologică, memoriile nobiliare înaintate împăratului după răscoală nu pot să nu țină seama de adevăratul substrat al luptei maselor. Și, ceea ce îi uluiește pe asupritori este tocmai faptul că, în locul supunerii obișnuite la ponjpcile lor absurde, al răbdării fără margini în fața violenței stăpânilor, „plebea valahă”¹¹

a trecut la revoltă înarmată, nemiarecunoscând iobăgia și extremându-i pe exploatatori. Astfel, într-un memoriu al nobililor din comitatul Hunedoarei, înaintat împăratului la 3 noiembrie 1784, se precizează între altele: „dările țăranilor către domni au ajuns astăzi la atâta critică și cenzură și domnii pământești ajunseră la atâta neîncredere înaintea țăranilor, încât astăzi iobagii se îndoiesc dacă mai sunt obligată să facă robote și să plătească domnilor dările iobăgești“. Nu lipsește nici insinuarea că „insolența*¹ iobagilor s-ar datora slăbirii puterii nobilare, rezultată din îngrădirile introduse de regimul absolutist austriac. Insinuările continuă și când e vorba de împărat, inclusiv în legătură cu declanșarea răscoalei: „Dar ori de unde să fi purces turburările românilor și de oriunde să fi început și continuat, destul că căpitani și corifeii revoluției făcură pe popor să creadă aceea minciună blestemată, spre cea mai mare injurie a Augustului nume, și cu cea mai mare nepietate în contra sfințeniei Maiestății Sale, că din porunca Îjn-

46 pârâtului trebuie să stingă pe unguri. Bineînțeles, insinuările nu-i împiedică pe nobili să ceară aceluiși împărat represalii sângeroase împotriva răsculaților: „Pentru că atâta este de dură ginta românilor încât numai prin pedeapsă cu moartea se poate înpăimânta, și prea puțin prin îndhisoare și prin alte genuri de pedepse. Motivându'-și răzbunarea, nobilii nu se sfiesc să arate că „pacea dulce“ din trecut a fost întemeiată tocmai pe asuprirea cruntă de clasă împotriva iobagilor români: „Părinții noștri - se precizează în memoriu - cunoscând natura acestei plebe au judecat că numai prin pedepsele cele mai severe o pot aduce la ascultare și la împlinirea datorințelor sale, și astfel instituiră în adunările țării nu numai în contra singuraticilor făcători de rele, dar și contra comunelor culpabile pedepse ce sunt cuprinse în partea III, art. 43, și în alte locuri ale Constituțiilor Aprobate [...]. Numai cu astfel de legi și cu astfel de metodă a fost posibil să ne bucurăm în curs de mai multe secole de cea mai dulce pace în această patrie a noastră atât de iubită, și nici că-i trecea cuiva prin minte în Transilvania să se teamă de supușii săi“ în fond, după

părerea nobililor, „pacea” a fost tulburată prin reformele împăratului, care i-ar fi stimulat pe iobagi la nesupunere. De aceea, ei se opun oricăror reglementări imediate în acest domeniu: „...domnii pământești nu se opun - continuă memoriul - ca să se aducă uniformitate în robotele țăranilor, dar, cu toate acestea, ca nu cumva țăranii, dacă s-ar face acum reglementarea, se crează că reglementarea aceasta au stors-o numai prin tulburările lor de acum, și de aici să-și ia îndemn să facă tulburări și de altă dată, pentru ca să ajungă la o schimbare a pozițiilor lor. De aceea cu supunere Vă rugăm [...] ca reglementarea urbarială să se introducă după un timp mai îndelungat și după ce tulburările de astăzi se vor stinge cu totul.”⁹

Am citat pe larg pasaje din acest memoriu, publicat de N. Densușianu, deși asemenea documente sunt nenumărate, dezvăluind aceeași ură de clasă din partea nobilimii transilvănene față de țăranimea română, aceeași poziție reacționară mărturisită deschis, chiar în forme și mai veninoase.

- Față de poziția retrogradă a nobililor, Iosif al II-lea se menține în cadrul reformismului său, care nemulțumește vădit ambele tabere. El încercă să adapteze feudalismul la noile condiții istorice, chiar și în urma crizei profunde prin care trecea

47 acesta, atât-de dramatic subliniată de răsccoală. Bineînțeles, scopul său este de a demobiliza avântul revoluționar al maselor prin pedepsirea exemplară a căpeteniilor și acordarea unor înlesniri țăranilor, printre care măsura principală o constituie desființarea „servitutii personale”⁴¹. În acest sens, în ordinul din 23 noiembrie 1784, dat contelui Jankovits, însărcinat cu anchetarea și reprimarea insurgențelor, Iosif al II-lea spunea printre altele: „Se înțelege că, pe un timp oarecare lucrurile se pot suprima cu forța, dar când omenirea e maltrată prea tare, când în fine arcul este întins prea mult, atunci desigur se și rupe [de revoluție se teme împăratul habsburgic și totul este conceput pentru evitarea ei, n.n.]. De aceea, Domnia Ta în cursul cercetării, pentru care vei pleca îndată, să constăți de

îndată adevăratele izvoare ale acestor turburări, să examinezi toate împrejurările și, apoi, indiferent că atinge pe oricine, fie funcționari de-ai Comitatului, fie de-ai Fiscului, fie de-ai autorităților montane, să faci să înceteze numaidecât toate abuzurile ce există și să schimbi pe funcționarii pe care vei fi aflat că au lucrat contra datoriei lor.” Nu este vorba numai de curmarea abuzurilor, ci și de măsura principală, adoptată de împărat în alte părți ale imperiului cu mult înainte de răscolă, dar aici amânată mereu datorită împotrivirii nobilimii: „trebuie să se înlăture imediat iobagionatul în privința persoanelor, întocmai cum s-a întâmplat cu slavia personală în celelalte țări⁴⁴¹ °. Deși înfrântă, lupta răsculaților nu fusese zadarnică.

Istoriografia noastră a lămurit pe deplin cauzele adevărate ale răscoalei țărănești. Nobilimea însăși, ivocând „natura criminală a ginții românilor⁴⁴ avea, de fapt, în vedere interesul ei de clasă, ura împotriva iobagilor români, după cum și țărănimea răsculată, când era vorba de „ungurii⁴⁴ pe care vroia să-i „stârpească⁴⁴, se gândea exclusiv la nobili și la uneltele lor - indiferent de naționalitate. Este meritul incontestabil al academicianului D. Prodan de a fi subliniat primul cu deosebită vigoare caracterul social predominant al răscoalei, colaborarea dintre cei asupriți în comitatele Cluj și Turda precum și falsitatea interpretărilor șovine.¹¹ Chiar. 14. Densușianu aduce exemple în acest sens din comitatul Aradului.¹² Mai importantă decât orice în această problemă sunt, însă, documentele răscoalei (ultimatumul adresat nobilimii din cetatea Devei, condițiile formulate de răsculați pentru încheierea ostilităților, interogato-

48 riul lui Crișan și alte nenumărate mărturii din arhiva procesului), care atestă caracterul profund antifeudal al mișcării țărănești, în care accentul principal cade pe revendicările de ordin social. De aici, se înțelege, reies pregnant și adevăratele cauze ale răscoalei. Cu toate acestea nu trebuie neglijat nici aspectul ideologic al mișcării revoluționare țărănești, modul în care s-a schimbat mentalitatea oamenilor pentru, a curma „dulcea pace” a exploatării și asupririi feudale. S-a produs o schimbare profundă în felul de a concepe lumea al

țăranilor înșiși, din moment ce s-au ridicat împotriva orânduirii existente cu prețul vieții. Se înțelege că această schimbare nu poate fi indentificată cu „idealul libertății naționale”¹⁴, pe care îl invocă N. Densusianu în monografia sa, deși unele aspirații naționale se fac simțite în rândurile răsculaților’ dar integrate și subordonate celor sociale. La aceasta a contribuit, fără îndoială, împletirea relațiilor feudale cu cele capitaliste incipiente, ca și lupta îndelungată împotriva „uniției”⁴⁴, pentru păstrarea „legii românești”⁴⁴. Cert este că răscoala a izbucnit tocmai în locul în care se împletea vechea exploatare feudală cu cea nouă, respectiv pe domeniile fiscului, unde coexistau relațiile iobăgești cu noile raporturi, capitaliste și iobăgist- capitaliste. Conflictele ivite se oglindesc însă și în pianul conștiinței, în modul de a gândi al răsculaților.

Se știe că, potrivit ideologiei dominante feudale, întreaga ierarhie își avea îndreptățirea în porunca lui Dumnezeu, supușii trebuind să se supună „domnilor pământești”⁴⁴, dați de același stăpân nevăzut. În acțiunea, lor de pacificare, episcopii Nichitici și fetrovici fac mereu apel la aceste slogane împotriva „stăpânirii date de Dumnezeu însuși”⁴⁴.

Natural, cauzele materiale sunt decisive, deși nu poate fi neglijat nici rolul ideilor, chiar dacă era vorba de țăărănime, ținută secole de-a rândul sub obrocul obscurantismului religios. Ne aflăm doar în secolul al XVIII-lea, când Inocențiu Micu începuse lupta de emancipare națională în petiții, cuvântări, dar mai ales prin Sinodul de la Blaj, când căpătaseră făspândire ideile reformiste ale lui Iosif al II-lea (mai ales ecoul lor) și se desfașurase ani în șir lupta împotriva „unirii”⁴⁴ cu biserica Romei. În mijlocul țăărănimii se afla o preoțime lipsită de drepturi, care era influențată de noile idei și care influența, la rândul ei, orientarea ideologică a maselor țăărănești.

Remarcăm, înainte de toate, faptul că luptele revoluționare au zdruncinat puternic credința maselor în justificarea divină a puterii constituite. „Unirea” cu forța

sublinia legătura de interese lumești dintre noua confesiune și stat, desacralizând-o. Ieșea în evidență că religia „stăpânilor^{1*} este un mijloc de înrobire și de înstrăinare a țăranilor români. Unele consecințe au și fost trase în acest sens, chiar în cursul luptelor religioase conduse de călugărul Sofronie, când circulau „țidulele** acestuia cu lozinci ca următoarea: „Acum stați uniți și grăbiți-vă la război ca să gonim uniția și iobăgia dm țară, di cumpărați-vă puști și pistoale, căci va veni vremea când veți da un plug cu doi boi pentru un pistol micuț, și nu-1 veți afla. Să nu credeți că aceasta e glumă sau poveste, ci grăbiți-vă căci nu știți ceasul când va veni porunca.**¹³ Și „porunca** a venit, dar din partea lui Horea, când a devenit o practică obișnuită „românizarea** nobililor și funcționarilor maghiari prin trecerea lor la ortodoxie de către insurgenți. Confesiunea „neunită** devenise, deci, în condițiile epocii, nu numai credința unei părți însemnate a țăranilor români, ci și un pretext al luptei împotriva iobăgiei.

Un anumit ecou în rândurile țăranimii are și politica reformistă a lui Iosif al II-lea, care se interesează în mod expres de situația romanilor din Transilvania. Vizitele lui Iosif al II-lea în Transilvania (cu legendele create în jurul lor), sollicitudinea formală arătată de acesta față de plângerile țăranilor, toate erau de natură să provoace schimbări în atitudinea țăranimii față de puterea politică: în favoarea împăratului (considerat „bun“ și „drept**) și împotriva nobilimii și autorităților locale (care apar, în conștiința țăranimii, nu numai ca dușmani proprii, ci și ca vrăjmași ascunși ai împăratului însuși'). Se creează, astfel, situația ciudată în care iobagii ajung să creadă că împăratul ar dori să le facă dreptate, dar poruncile sale sunt nesocotite de autoritățile locale, corupte de nobilime sau în cârdășie cu aceasta, în consecință, deși împăratul nu s-a pronunțat în favoarea lor în lupta împotriva orânduirii existente, ei nu exclud posibilitatea ca el să fie de acord cu abolirea iobăgiei de către țărani. Așa se explică, în bună măsură, creditul acordat de țăranime afirmațiilor lui Horea că ar avea documente de la împărat prin care i se cere să stârpească nobilimea și uneltele ei. La aceasta a contribuit, incontestabil, și vestea unei conscripții militare în preajma răscoalei, conscripție care

a devenit deosebit de popu-

50

Ilară. Privilegiile regimentelor grănicerești concordau cu aspirațiile țăranilor de a scăpa de iobăgie și constituiau un motiv în plus pentru a face din împărat un simbol al luptei lor antifeudale.

Firește, țăranimea nu opera cu speculații teoretice, îndeosebi în situația ei de atunci. Totuși, cu mijloace specifice, ea prelucra toate elementele care veneau în sprijinul aspirațiilor sale, împinsă de condițiile obiective la lupta revoluționară, țăranimea răstălmăcește în sensul propriilor dorințe politica reformistă, ceea ce îi întărește hotărârea de luptă. 15eși Iosif al II-lea era ferm împotriva mișcării revoluționare a maselor, el nu se împăca nici cu conservatorismul nobilimii ardelene, care frâna modernizarea și consolidarea imperiului. Masele țărănești au sesizat numai dezacordul nobilimii locale cu politica împăratului, făcând abstracție de comunitatea de interese a exploatatorilor. În alți termeni, ele au indentificat divergențele interne dintre nobiți și împărat cu propriile lor contradicții cu stăpânii feudali, contradicții profunde și de nerezolvat pe cale reformistă.

Nu egte de mirare că, în momentul în care încep represaliile trupelor imperiale împotriva răsculaților, se și produce o anumită derută în rândurile acestora. O încearcă în special insurgenții de rând, totuși nu sunt străine de ea nici căpeteniile. Dar, din moment ce lupta pornise, nu se mai putea da îndărăt, cunoscute fiind urmăriile. De aceea, cum subliniază și Sterca Șuluțiu în scrierea sa¹⁴, Horea nu s-a sfiit să-i îndemne pe țărani la luptă și împotriva armatei imperiale. Se făcuse un pas neprevăzut, de care căpeteniile răscoalei și-au dat imediat seama. Aceasta și explică, între altele, atitudinea adoptată de Horea și Cloșca în timpul procesului: 'încăpățânarea lor de a păstra tăcere desăvârșită în legătură cu rolul avut în timpul răscoalei, implicit cu încuviințarea primită de la împărat pentru a stârpi nobilimea. Academicianul D. Prodan are, desigur, dreptate socotind poziția lor tipică pentru țăranime.¹⁵ Ea a fost idoptată, însă, când ei și-au dat seama că oricare altă cale este la fel de zadarnică. Crișan, care nu se întâlnise cu Horea și Cloșca ninte de

rechizitoriu, își asumă răspunderea faptelor sale, ustificându-ls prin condițiile exploatării și asupririi. Dar, ca fost ■nilitar, el este conștient și do consecințe, punându-și capăt rilelor, fără să mai aștepte hotărârea judecătorilor.

51

Cum spuneam și în altă parte, mișcarea revoluționară a țărănimii române din 1784 prezintă și un aspect național mult exagerat de anumiți istorici, iar uneori și minimalizat. Dar, dincolo de acuzațiile șovine ale moșierilor unguri și de interpretările neștiințifice ale istoriografiei naționaliste românești, rămân faptele cu semnificațiile lor. Din moment ce majoritatea exploa-tatorilor feudali o formau nobilimea maghiară sau maghiarizată și uneltele acesteia, se înțelege că noțiunea de „maghiar” era confundată adesea cu cea de „asupritor”, de „dușman”. Răscu- lații fac, totuși, deosebire între nobilii și funcționarii feudali maghiari, împotriva cărora se ridicaseră, și iobagii maghiari, pe care îi acceptă alături de ei în lupta contra asupritorilor comuni. Acolo unde mase întregi de iobagi maghiari s-au alăturat răscoalei (cum a fost cazul în Trascău)¹⁶ insurgenții români n-au mai stăruit asupra botezării naghیارilor la „românie”.

Fără să aibă un rol de seamă, aspectul național al răscoalei de sub conducerea lui Horea, Cloșca și Crișan nu se restrânge doar la faptul că majoritatea insurgenților este formată din țărani români iar adversarul lor direct îl constituie, în primul rând, nobilimea maghiară. Ridicându-se împotriva feudalilor maghiari, răsculații se consideră, totodată, populația majoritară a principatului, care poate și trebuie să aibă dreptul de a se conduce prin ea însăși pe plan local. Folosindu-se de numele împăratului în lupta lor, răsculații români admit, totodată, ca și acesta să-și aibă reprezentanții săi în cadrul noii puteri, dar de naționalitate germană. în mod expres insurgenții cer înlăturarea tuturor funcționarilor de naționalitate maghiară, după cum reiese și din documentele încheiate de I. Piuariu-Molnar, ca reprezentant al gubematorului Brukenthal, cu răsculații.

1. Piuariu-Molnar -nu consemnează decât

respingerea funcționarilor unguri și cererea de a fi înlocuiți cu germani, dar din alte documente, întocmite cu aceeași ocazie, păstrate în arhiva gubemiului, reiese că răsculații „admit și funcționari .germani" pe lângă cei de „naționalitate români»", ceea ce înseamnă, bineînțeles, cu totul altceva. Totodată, țăranii răsculați din Zarand socoteau comitatul lor ca provincie românească, în care trebuie să se folosească limba română, iar străinii care se vor stabili aici vor trebui să posedă pașapoarte roniânești, prevăzute cu sigiliul împărătesc,¹⁷ într-o limbă incipientă se revendica, de fapt, ^jre j e autonomie națională. Sunt doleanțe

52 naționale - ne referim îndeosebi la cele ale țăranimii zărândene - care depășesc în general cadrul urii răcoale țărănești, după :um.„uitimatumul" îl depășise ca program social.

Se impune, desigur, o explicație pentru această stare de lucruri, care nu poate fi separată de criza feudalismului, de faptul că răcoala se desfășoară într-o regiune minieră, în care își -fac :ot mai mult loc relațiile capitaliste, că evenimentele se petrec pe fundalul procesului de formare a națiunii române. În condițiile date, ideea națională - în forma ei mai pregnantă, formulată de intelectualitate, ca și în cea mai difuză, de apartenență la o „lege" și „limbă" românească, prezentă și în luptele religioase - cuprindea mase din ce în ce mai largi. Nu trebuie uitat că la răcoala au luat parte numeroși preoți de rând, care erau familiarizați cu ambele variante ale ideii naționale, că la Sinodul de la Blaj, ținut de Inocențiu Micu, participaseră și preoți, ba chiar țărani „neuniți", făcând cunoștință cu revendicările formulate de acesta. Lupta și ideile neobositului militant progresist au constituit, incontestabil, un factor important în procesul de trezire a conștiinței naționale la întreaga populație românească din Transilvania.

De acest fapt și-au dat seama și nobilii retrograzi care, după înfrângerea răcoalei, au început o campanie furibundă împotriva intelectualității românești, acuzând-o în bloc de complicitate cu insurgenții și cerând, sub acest pretext, represalii împotriva ei, ca una care ar fi „inspirat" tulburarea „păcii" feudale. Aproape toți reprezentanții

Școlii ardeleni au fost ținta acestor atacuri sub un pretext sau altul. Astfel, Petru Maior se plânge că, în 1788, pe când efectua recensământul ordonat de Bob în protopopiatul său, a fost molestat de autoritățile locale, iar acțiunea sa a prilejuit zvonul că ar fi avut de gând să reînvie răscoala lui Horea. Acuzația e lipsită de orice temei, după cum precizează Maior însuși, care se desolidarizează „de periculoasa revoltă pentru patrie a lui Horea”¹⁸, cunoscută fiind poziția sa consecvent reformistă” ceea ce nu exclude, desigur, compasiunea sinceră față de țărănimea română asuprită. În deceniul următor, atacurile reacțiunii se îndreaptă împotriva lui Gheorghe Șincai și Samuil Micu, folosindu-se de unealta ei docilă, episcopul Bob. Răstălmăcind ostilitatea lui Șincai față de propria-i persoană, episcopul nu ezită să-l acuze pe învățatul iluminist de colaborare cu insurgenții din 1784 și de tentativa de organizare

53 a unei noi „rebeliuni”^{1*19}. Drept urmare, Șincai este bătut și întemnițat, iar după proces -va rătăci pe drumuri, necordându-i, nici un post. O intrigă odioasă pune la cale același Bob și în privința blândului Samuil Micu, la puțin timp după destituirea și împrăștierea lui Șincai. De data aceasta, acuzația viza o pretinsă subminare a „unirii”^{**} însăși de către nepotul luminatului episcop unit Inocențiu Micu. Șicanele continuă și după ce Samuil Micu se dezvinovățește.²⁰ Aflăm acum și după eșecul suplicelor din 1791-1792, la care colaborează și cărturarii mai moderati, reformiști, cum erau Petru Maior și Samuil Micu. Desolidarizarea acestora din urmă de răscoală și răsculați trebuie privită, deci, în adevăratul context istoric, fără vehemența și condamnările neîntemeiate la care îl supune Nicolae Iorga pe Samuil Micu, deși acesta din urmă condamnase iobăgia din Transilvania în „istoria”^{**} sa, îi condamnase și pe „boierii trântori”^{**} din celelalte țări române, dar, pentru a înlătura „suspiciunile”^{**} care planau asupra sa și pentru a-și vedea opera tipărită, intercalase în ea, în această perioadă cumplită a „restituțiilor”^{**}, un pasaj de vestejire a căpeteniilor răsculaților. Fără a ține seama de condițiile social-istorice concrete ale epocii, se poate greși serios, chiar dacă asemenea aprecieri beneficiază de prestigiul și

talentul marelui istoric Nicolae Iorga.²¹ Nu s-a desolidarizat de răscoală I. Budai- Deleanu, care a făcut din lupta armată singura cale spre libertate. Într-o formă timidă, Ioan Monorai descrie și el cu indignare represaliile nobilimii împotriva țărănimii răsculate. Dar ei nici nu și-au pregătit scrierile spre a vedea prea repede lumina tiparului. Ironia vieții face ca „istoria** lui S. Micu, în pofida pasajului intercalat, să-și întârzie apariția cu peste un secol, după ce fusese editată, postum, *Tiganiada* .lui L, Budai- Deleanu.

Când se apreciază deci atitudinea reprezentanților Școlii ardelenе, nu se poate face abstracție de raporturile complexe de clasă din Transilvania vremii. Răscoala - cauzele, caracterul și consecințele ei— trebuie înțeleasă în complexitatea ei istorică, fără entuziasme facile, dar cu acuitatea ideologico-politică pe care o pretinde o mișcare de importanță și profunzimea acesteia. Pentru că, așa cum a reieșit din cele expuse până acum răscoala a prilejuit o aspră și complexă confruntare între diversele păături sociale.

54

Câteva din aceste momente - cum sunt atitudinea față de împăratul „luminat” și raportarea la procesul de trezire a conștiinței naționale - au reieșit, credem, din expunerea de până acum. flămâne să lămurim și latura esențială a problemei: aspectul ideologic al luptei sociale propriu-zise, modul cum înțeleg conducătorii răscoalei să-și justifice obiectivele urmărite. În acest scop ne vom adresa din nou principalelor documente ale răscoalei, deși nu în ordinea cronologică a emiterii lor. Avem în vedere interogatoriul lui Crișan, „ultimatumul” adresat de răsculați nobililor asediați în cetatea Devei și rapoartele cu privire la armistițiile încheiate între taberele insurgenților și reprezentanții gubemiului din Sibiu.

Vom începe cu interogatoriul lui Crișan, fiindcă definește cauzele insurecției din unghiul de vedere al țărănimii înseși. Reamintim că cîntre căpeteniile răscoalei el este singurul care și-a asumat răspunderea acțiunilor sale, pe care le consideră ca unica ieșire. Întrebat ce l-a determinat să săvârșească faptele incriminate, Crișan răspunde: „Greutatea serviciului la

domni, fiindcă iobagii au trebuit să lucreze în timpul muncii celei mai urgente, de la o duminică la cealaltă, fără să primească Cea mai mică bycătică de pâine; în celelalte anotimpuri au trebuit să lucreze câte patru zile pe săptămână., afară de aceasta li s-a luat zeciuala, pe deasupra acestora contribuțiile erau mari: acei care n-aveau pământ trebuiau să plătească anual 4 până la 5 fiorini; acei cu pământ, 15 până la 20 fiorini și dintre ei, afară de zeciuala mieilor, tot astfel dintre porcii grași trebuiau să dea al zecelea". în forma rezumativă înregistrată de anchetatori, răspunsul ne reamintește de rechizitoriul orânduirii feudale făcut de Gheorghe Șicai în *Hronica* sa, și, în bună parte, de referirile lui Samuil Micu la iobăgie.

La întrebarea de ce anume a recurs la insurecția armată, din moment ce împăratul însuși hotărâse să aducă măsuri pentru ușurarea situației iobagilor, el continuă: „Fiindcă nobilii și funcționarii n-au voit să facă cunoscute poporului sărac rezoluțiile prea înalte pe care le aveau deja în mână”²².1

Fără să-i atribuie împăratului îndemnul la răsccoală și asumându-și răspunderea ci, eLacuză direct doar nobilimea și funcționărirpea pentru conflictul grav dezlănțuit. Implicarea împăratului este evidentă, dar în cu totul alți termeni decât la începutul insurecției, ceea ce deosebește poziția sa de a celor-

55 laid participant! la răsccoală și presupune, totodată, un spor considerabil de înțelegere a faptelor, spor confirmat și de sinuciderea care a urmat interogatoriului.

Documentul cel mai important al răscoalei pentru revendicările social-politice pe care le conține este, desigur, „ultimatumul”¹⁴ adresat de răsculați la 11 noiembrie 1784, transmis nobilimii prin funcționarul Carol Briinek din Șoimuș, care probabil l-a și scris în forma păstrată. întocmit în plin apogeu al mișcării revoluționare a țărănimii, actul este definitiv pentru caracterul înaintat, profund antifeudal al răscoalei. Condițiile încetării luptei vizează nobilimea în întregul ei, având ca obiectiv fundamental înlocuirea vechii orânduirii cu alta nouă, democratică:

„1. Ca nobilul comitat dimpreună cu toți posesorii și cu toată seminția lor să presteze jurământul sub cruce.

2. Nobilimea să nu mai fie, ci fiecare [nobil], dacă'va putea sa capete vreo funcție împărătească,' să trăiască din aceea.

3. Posesorii nobili să părăsească o dată pentru totdeauna moșiile nobiliare.

4. Ca dâșii [nobili] încă să plătească impozite întocmai ca poporul contribuabil plebeu.

5. Pământurile nobiliare să se împărțească între popoYul plebeu, în conformitate cu ordinul ce-1 va da Maiestatea sa împăratul.

6. Dacă Măria Ta [respectiv cornițele de Hunedoara, n.n.] și onorabila nobilă Tablă, cum și nobilii posesori, primiți condiți- unile acestea, ei [răsCulații, n.n.] vă promit pace și în semnul acestei păci dâșii cer și să ridicați steaguri albe în prăjini cât se poate mai lungi pe fortăreață cât și capetele orașului [Deva], cum și în alte locuri."²³ E un adevărat program, radical, de prefaceri revoluționare, democratice, prin care se pretinde desființarea păturii dominante și abolirea privilegiilor feudale, dar si împărțirea pământurilor moșierești la țărani. Faptul că se admite menținerea monarhiei, căreia i se atribuie rolul de a împărți pământul țăranilor, și nu se pomenește nimic de viitoarea organizare politică, nu însemnează că insurgenții nu au în vedere și noua structură a societății. Monarhul este acceptat pe temeiul politicii lui reformiste, care le și întreține iluzia că el este de acord cu acțiunile lor revoluționare. Cât despre organizarea locală, deși nementionată acum, ea va fi precizată în

56 tratativele de armistițiu. Ar fi, deci, greu să supraapreciem caracterul revoluționar al acestor revendicări, ținând seama că ne aflăm în Transilvania cu cinci ani înainte de izbucnirea revoluției franceze și că actul care le cuprinde este scris și trimis din jjartea țăranilor răsculați.

Însuflețiți de aspirații înaintate și ducând o luptă revoluționară, răsculații de sub conducerea lui Horea, Cloșca și Crisan nu izbutesc să schimbe orânduirea existentă, datorită' slăbiciunilor inerente ale mișcărilor prezentate pe larg de istoriografia noastră. Spre deosebire însă de alte mișcări țărănești, ei își formează un program de prefaceri sociale cu totul remarcabil, care

merită să fie valorificat pentru aportul său la dezvoltarea gândirii social-politice antifeudale din țara noastră, reprezentând poziția cea mai avansată din perioada respectivă. Desființarea nobilimii și împărțirea pământului la țărani, abolirea tuturor privilegiilor și organizarea unei puteri locale proprii sub tutela „împăratului” reprezintă, incontestabil, revendicări esențiale pentru, lichidarea vechii orânduiri și înlocuirea ei cu alta nouă, chiar dacă lipsesc premisele obiective ale realizării lor practice.

Izvorul lor îl constituie criza feudalismului însuși, aspirațiile maselor țărănești de a ieși din impas. În ce privește soluția propusă, se pare că țăranii răsculați pornesc totuși de la ideile reformist? difuzate în imperiu, pe care le „interpretează” în sensul luptei lor, adică în mod revoluționar. Acțiunile politice ale episcopului Inocențiu - cunoscute de țărani, dar mai ales de intelectualitatea progresistă românească, din rândurile căreia numeroase elemente, preoți de rând, maiștri minieri și mici funcționari au participat și la lupta revoluționară a țăranimii -, ecoul agitației social-religioase a călugărului Sofronie, ca și răstălmăcirea unor refirme sau promisiuni de reforme ale lui Iosif al II-lea oferă premise suficiente spre a ne explica expresia social-ideologică -a revendicărilor țărănești. Participând la răscoală și anumiți intelectuali de rând (elemente ale burgheziei române în formare), e foarte posibil ca să fi contribuit și aceștia la formularea aspirațiilor țărănești în spiritul epocii, dar și în neapărată concordanță cu năzuințele adevărate ale insurgenților. Esența și sensul revendicărilor, respectiv conținutul și caracterul lor revoluționar, au fost impuse de însăși lupta revoluționară.

Ca și în cazul revendicărilor naționale, nobilimea a încercat să explice totul prin participarea unor „agitatori” (de altfel

57 această noțiune va deveni în secolele următoare adevărată obsesie pentru clasele dominante) din rândul intelectualității românești ardelene, dacă nu și de peste Carpați sau chiar din Rusia, la pregătirea și desfășurarea răscoalei. S-a susținut și mai târziu, fără temeiuri probate documentar, că actele și revendicărilor principale ale răscoalei s-ar datora unor persoane din afara regiunii,

identificând pe legendarul „Chivără Roșie” - omul lui Horea - cu un anume Popescu din Muntenia sau cu un M. Poperski sau, Salis din Rusia.²⁶ Se crede, de asemenea, că un rol important în orientarea politică și națională a răsculaților ar fi deținut societățile secrete din acel timp (francmasoneria)²⁶, fără să se aducă anumite dovezi concludente în această privință.

Răscoala au făcut-o țărani și imboldul pentru săvârșirea ei l-a constituit, așa cum precizează Crișan însuși, situația lor insuportabilă. Că la răscoală au participat și intelectuali rurali este un fapt dovedit, dar fără rolul care li se atribuie din partea nobilimii. Cât despre societățile secrete, ele vor fi avut un anumit rol în perioada drumurilor lui Horea la Viena (mai ales în favorizarea obținerii audiențelor la împărat), ca și în popularizarea răscoalei în Occident (inclusiv în cunoscuta polemică a girondinului Brissot cu Iosif al II-lea)²⁷, dar nu în dezlănțuirea și desfășurarea răscoalei. Nu trebuie uitat că Brukenthal, gubernatorul transilvaniei, și I. Piuaru-Molnar, delegat de acesta să ducă tratative cu insurgenții, au făcut parte din loja Sfi Andrei din Sibiu, dar s-au situat în tabăra opusă răsculaților.

Ceea ce intrigă în special în cazul răscoalei din 1784 este faptul că insurgenții au avut privirile îndreptate spre viitor și nu înspre trecut (ca în cazul altor mișcări țărănești). Ținând seama de criza profundă a orânduirii feudale, de ponderea crescândă a relațiilor capitaliste în regiunile miniere, de influența ideologiei reformiste în rândurile țărănimii și de posibilitatea răstălmăcirii ei în sens revoluționar, nu este neapărat nevoie de „contribuții”¹⁴ secrete la formularea revendicărilor țărănești. Dealtfel, cerințe ca desființarea iobăgiei, îndepărtarea nobililor și împrăștierea țăranilor sunt formulate cu prilejul tratativelor pentru armistițiu. Interesant este, apoi, faptul că acum apar și revendicări impuse anume de relațiile capitaliste, cum este desființarea amenzilor, formulată de țărani zărândeni. Un loc important continuă să-l ocupe, de asemenea, admiterea țăranilor în sistemul regimentelor grănicerești, ca o cale practică de a scăpa de

58 iobăgie, la care se adaugă, bineînțeles, eliberarea prizonierilor: „... noi, oameni săraci și chinuiți de domni -

se precizează în raportul întocmit de I. Piuariu-Molnar -, apoi cu deosebire ne rugăm de împăratul să binevoiască grațios a ne elibera de sub jugul iobăgiei și să ne primească în serviciul împărătesc, așa cum ne-am înscris la Alba-Iulia, fiindcă de vom ajunge să fim iarăși supuși domnilor, dâșii ne vor trata în viitor și mai rău si țara se va răscula. [...] Dacă împăratul nu voiește să fim militari, noi ne supunem voinții și poruncii Maiestății Sale, dar să nu mai fim iobagi. [...] în fine, cerem să se dsFnnțeze arenzile din ținutul acesta, și să rămână în mâna fiscului, deoarece armenii, care au luat moșii în arendă, voiesc să tragă, tot prin noi, cel mai mare folos din moșiile acestea, și noi nu mai putem suporta o astfel de stare.

De asemenea rugăm să fie lăsați în libertate toți aceia care au fost prinși în timpul acestei mișcări.”²⁸

Ca și la începutul răscoalei, înrolarea în aramță, cu privilegiile corespunzătoare, este socotită un mijloc esențial pentru eliberarea din iobăgie. Privilegiile în discuție erau, însă, legate de regimentele grănicerești și vizau pe cel din regiunile respective. Că s-a făcut și în aceste părți agitație pentru înscrierea în armată este un fapt dovedit, după cum dovedit este și rolul important pe care l-a jucat această agitație în pregătirea ideologică a răscoalei, contribuind la formarea convingerii că împăratul este de acord ca țăranii să scape de iobăgie pe această cale. Nu ne miră, deci, creditul acordat de țăranii afirmației făcute de căpeteniile lor, că împăratul le-ar fi dat ordin să-i nimicească pe nemeși, din moment ce autoritățile s-au opus cu forța încercării acestora de a-i împiedica să se înroleze în armată.

c) Problema națională la românii din Transilvania înainte si în timpul Scolii ardelene. Încercând să prezentăm cât mai veridic situația social-politică și ideologică din Transilvania înainte și în timpul Școlii ardelene, ni se pare absolut firesc să insistăm asupra aspectului național, tocmai pentru că este vorba de condițiile specifice de existență ale unei populații care, deși majoritară pe teritoriul locuit din străbuni, este socotită prin „lege” „tolerată” în „casa” ei și nu i se recunoaște dreptul de minimă afirmare nici la nivelul principatului, necum în contextul imperiului.

' Unirea cu biserica Romei, acțiunile revendicative întreprinse de episcopul Inocențiu Micu, rezistența și tulburările „neuni-ților”, marea răsccoală țărănească din 1784 și acțiunea politică din jurul lui *Supplex Libellus Valachorum* (1791) ar fi, desigur, de neînțeles dacă s-ar face abstracție de această latură a vieții social-politice din Transilvania, ajunsă atunci într-o încordare dramatică.

S-ar putea obiecta că ar fi nepotrivită discutarea, pentru acest timp, a „problemei naționale” - în accepțiunea științifică modernă a termenului, odată ce națiunile înseși (e vorba de națiunile în sens nou) se manifestă și se definesc ca atare, în această parte a Europei, abia în secolul următor. Cel puțin așa stabileau schemele dogmatice ale unor manuale de istorie ieșite din uz, care restrângeau problema națională exclusiv în perioada maturizării diferitelor națiuni burgheze, fără să examineze toate fenomenele și procesele sociale în apariția și dezvoltarea lor concretă și complexă. Proces istoric natural, desfășurat pe parcursul mai multor orânduiri, apariția și dezvoltarea diverselor națiuni nu poate fi înțeleasă în bogăția și particularitățile sale reale numai prin câteva trăsături generale ale unei etape importante, oricât de caracteristice, de tipice ar fi acestea. Din vechiul unghi de vedere, îngust și dogmatic, ar fi aproape imposibilă o explicație științifică a mișcării naționale românești din Transilvania secolului al XVIII-lea, din moment ce în perioada respectivă burghezia română era, aici, abia la începuturile sale. Trebuie renunțat la asemenea scheme, cum a procedat academicianul D. Prodan în lucrarea sa *Supplex Libellus Valachorum* (mai ales în ediția nouă, din 1967), în care a dat o explicație științifică realității istorice, pornind de la faptele înseși și contribuind astfel substanțial la o cunoaștere mai adecvată a societății transilvănene din secolul al XVIII-lea, inclusiv la stabilirea cauzelor și specificului ideologiei românești din această perioadă.

Pe baza interpretării științifice unitare a întregii dezvoltări istorice și ținând seama de aportul deosebit al istoricilor noștri contemporani, în special de contribuția adusă de academicianul D. Prodan la dezbaterile problemelor specifice ale Transilvaniei în secolul al XVIII-

lea, putem urmări mai adecvat și conținutul mișcării ideologice românești din această perioadă, fără să neglijăm interacțiunea ei cu diversele curente de idei din alte

60 părți ale lumii, îi putem stabili mai exact originalitatea, pornind tocmai de la realitatea socială concretă a epocii. În fond, despre ce este vorba?

Pornind de la situația concret istorică, ținem să definim Școala ardeleană ca mișcare ideologică națională iluministă. Neacceptând vechea caracterizare, metafizică, a Școlii ardelenene ca simplă mișcare de redeșteptare națională (din moment ce poporul român era privit, atunci, ca o entitate neschimbată de la contopirea * dacilor cu romanii și până în epoca modernă), neaderând nici la caracterizarea ei în accepțiunea inițiată de D. Popovici, ca simplă mișcare de idei iluministă, în care-și dau-întâlnire diverse influente - austriece (iosefiniste), germane (*Aufklärung*-u| moderat - leibniziano-wolffian) și mai puțin franceze (unele înrâuriri ale lui Voltaire, Montesquieu și Rousseau asupra lui I. Budai-Deleanu), o definim ca mișcare de idei națională iluministă nu în sens eclectic, ci ca o ideologie originală, izvorâtă din realitățile românești, care s-a folosit și de sursele iluministe amintite, dar pentru a le integra unei concepții substanțial deosebită de iosefinism, de *Aufklärung* sau de „*la philosophic des lumieres*“. Din această pricină am ținut să ne ocupăm, prea succint (pentru un istoric) și prea larg (pentru un istoric al filosofiei) în același timp, de principalele etape; laturi și probleme social-politice ale secolului al XVIII-lea în Transilvania. Am încercat să desprindem esența politicii habsburgice dinainte și de după izbucnirea revoluției franceze, respectiv din perioada absolutismului „luminat“¹⁴ și din cea a „restituțiilor“⁴⁴ și a reacțiunii crescânde. Este perioada reacției claselor dominante - a „națiunilor“⁴⁴ și „confesiunilor“⁴⁴ recepte feudale - față de strădaniile și revendicările naționale, social-politice, ale lui Inocențiu Micu, ale prietenilor și urmașilor săi nemijlociți, față de frământările antifeudale sul» haină religioasă ale „neunirilor“⁴⁴ și față de idealurile marii răscoale țărănești

din 1784, ca și fată de actui politic principal al burgheziei românești din secolul al XVIII-lea (*Supplex Libellus Valachorum*), la care au participat din plin reprezentanții Școlii ardelen. Din ansamblul acestui tablou a reieșit, credem, că secolul al XVIII-lea la românii din Transilvania este foarte bogat și complex: nu numai în idei noi și fertile, ci și în acte social-politice de seamă, indiferent de veșmintele sau mobilurile pe care le afișează.

Sintetizând aceste complicate manifestări și căutându-le un numitor comun în diversitatea lor, uneori foarte contradictorie, nu avem pretenția de a formula lucruri absolut noi. Dimpotrivă. Este suficient să ne referim, în afară de menționata operă a academicianului D. Prodan, și la lucrarea istoricului ungar I. Z. Toth, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean. 1697-1792*,²⁹ care cuprinde, într-o mișcare ideologică unitară, o perioadă delimitată de două manifestări social-politice importante, respectiv de primul act întocmit de clerul român din Transilvania pentru „unirea” cu biserica Romei, în scopul obținerii unor drepturi și libertăți pe seama populației românești (în primul rând pentru preoți) și de ultimul document politic important, suplica întregii burghezii române (*Supplex Libellus Valachorum*).

Probabil că termenul de naționalism folosit de istoricul ungar stârnește nedumeriri și în limba română este cu totul nepotrivit, ținând seama că, în tot acest răstimp luat în considerare de I. Z. Toth, manifestările ideologico-politice ale românilor, chiar în forma lor cea mai radicală, nu pretind decât egalitatea în drepturi a populației majoritare a principatului cu celelalte populații de aici. Șe acordă de, obicei acestui termen un sens pejorativ de exclusivism național. în cazul de față, ne intrigă doar dacă nu sesizăm accețiunea specială pe care i-o arcordă istoricul ungar. De fapt, el înțelege aici prin „naționalism” ceea ce noi numim „ideologie și politică națională”, care nu implică neapărat vreun sens pejorativ. Pentru a defini sensul pejorativ al noțiunii, același istoric folosește, în alte lucrări ale sale, noțiunea 'de „naționalism burghez”^{1,1} (respectiv „*polgári nâcionalizmus*”), neîntrebuințat în legătură cu mișcarea românilor din Transilvania în perioada 1697-1792.

-în ceea ce privește, am stăruit asupra „unirii cu

biserica Romei" subliniind doar rolul politicii lui Inocențiu Micu, care a încercat să se folosească, într-un sens superior și foarte larg, de avantajele promise de habsburgi. N-am insistat asupra importanței „unirii” ca manifestare a luptei de emancipare națională, tocmai pentru că anumiți istorici au făcut din ea însăși cauza apariției Școlii ardeleni, uitând sau sforțându-se să uite că actul „unirii” ca atare a fost determinat nu de-o opțiune religioasă, ci reprezintă tocmai calea găsită de frava intelectualitate românească de la sfârșitul secolului al XVIII-lea pentru.

62 ușurarea asupririi naționale în condițiile propagandei catolice a noilor ocupanți ai Transilvaniei. Pentru că, de fapt, aceasta este explicația introducerii datei respective de către I. Z. Toth, ca „început” al „primului secol de, naționalism românesc în Transilvania”. Și, după cum arată același istoric, acum se încerca trecerea de la o „dezvoltare națională trunchiată” a românilor ardeleni la una normală, integrală. Explicații științifice largi găsim, în această privință, în magistrala lucrare a acad. D. Prodan, în istoricul propriu-zis al problemei.

Ce anume se petrecuse atât de grav în istoria românilor transilvăneni încât o foarte mică intelectualitate (formată aproape exclusiv din clerici) se simte obligată, chiar la sfârșitul secolului al XVII-lea, să pornească la lupta pentru schimbarea situației jalnice în care se afla? Momentul este prilejuit, fără îndoială, de faptul că „stările”, păturile dominante feudale ale Transilvaniei erau protestante în cea mai mare parte, iar românii - care formau majoritatea populației Transilvaniei - erau ortodocși, dar apropiați prin limbă de vechii latini, atât de insistent invocați de habsburgi (limba cultului catolic, iar împăratul însuși se numea „împărat al romanilor”) și, ca atare, de dorit să fie atrași, într-un fel sau altul, spre confesiunea ocupanților austrieci. Având posibilități de a manevra cu masa românească, „procatolică”, habsburgii puteau ține mai bine în frâu păturile feudale dominante din principatul Transilvaniei, după cum acest act le oferea și o bună premisă ideologică pentru politica de expansiune, din moment ce țările române de peste Cârpați - aflate sub suzeranitate

turcească - erau de aceeași limbă și confesiune cu populația majoritară a Transilvaniei. Dar, după cum românii ardeleni nu aveau nici o atracție pentru „catolicism”, tot așa hâbsburgii nu se grăbeau să facă- din trecerea acestora la „unirea” cu Roma un temei pentru a le acorda drepturi și a submina astfel ferudalismul însuși din principat. Diplomele leopoldine erau menite să constituie o momeală, în special cea de a doua, care „încălca” realmente odiosul sistem feudal al „națiunilor” și „confesiunilor” recepte. De aceea, atât Leopold I, cât și urmașii săi au făcut-o pierdută și n-au aplicat-o niciodată.

În ce consta groaznicul sistem feudal amintit? El se constituise de-a lungul feudalismului, dar ascuțișul său anti-românesc îl dobândise de-abia în secolul al XVII-lea, în special după acea

63 scurtă, dar extrem de valoroasă „unire” a tuturor țărilor române sub un singur sceptru, realizată de Mihai Viteazul.

Triburile maghiare începuseră să cucerească Transilvania în secolul al X-lea, dar, după cum demonstrează academicianul Ștefan Pascu în *Voievodatul 7ra*«S77vamei³⁰,feudalizarea ei completă nu se încheiase nici la sfârșitul secolului al XIII-lea. Chiar după destrămarea obștilor românești s-au păstrat încă nobili români - începând cu familii de voievozi și terminând cu cele de cnezi și juzi. Odată cu presiunile regilor unguri, o parte din aristocrația românească de seamă a „descălecat”¹⁴ în celelalte țări românești („Negru Vodă” din Făgăraș în Țara Românească, iar Bogdan în Moldova). Nobilimea mare și mijlocie românească a primit confesiunea catolică si, în următoarele două secole, s-a maghiarizat în marea ei majoritate. Ioan Corvin de Hunedoara cunoaște limba poporului său, dar este integrat mării nobilimi maghiare, la fel fiii săi, inclusiv regele Matei. Olahus vorbește și el românește, dar este șeful bisericii catolice maghiare și secretarul personal al reginei văduve, Maria. Dar,un această perioadă, nu se poate vorbi încă de acest proces, deși o parte a nobilimii de seamă românești s-a maghiarizat până în secolul al XV-lea. La 1437, răsculații de la Bobâlna - insurgenți si căpetenii deopotrivă - sunt români și maghiari, fără deosebire. Dușmanii lor se unesc într-o „frăție nobiliară”⁴⁴

și câștigă în cele din urmă bătălia. Hrisovul de la Căpâlna, reprodus de Șincai în *Hronica românilor* (vol. I, anul 1437), reprezintă tocmai chemarea nobililor a'dresată celorlalte pături privilegiate pentru a forma frontul comun al nobililor, patricienilor sași și căpeteniilor militare secuiești. S-a invocat ulterior această „unire⁴⁴ ca temei al construcției feudale, afirmându-se că atunci s-ar fi format ceea ce se numește „*unio trium nationum*” (a nobililor - fără deosebire de neam, a secuilor și sașilor). Primul care a subliniat că la 1437 nu este încă vorba de „*unio trium nationum*” este Șincai, care, după ce reproduce actul menționat, ține să facă distincția dintre sensul social al coaliției de la 1437 și ceea ce se înțelege în vremea sa prin sistemul națiunilor feudale din Transilvania: „Din hrisovul acesta poți vedea că osebirea, carea iaste acuma [adică în epoca sa, n.n.¹] între neamurile din -Ardeal, nu se cuprind într-însul; pentru că în anul acesta [1437, n.n.], ungurii și românii nu se osebea, fără numai de la sasi si de la secu, ca de la niște neamuri, ce nu era în 5 1.”⁷

1

' 64

treapata nobililor, cum era ungurii și românii, între care nu s-au socotit proști [țărani, n.n.] cei ce era din toate neamurile. Drept aceea s-au și unit numai nobilii cu sașii și secuii cei slobozi, adecă cu aceia care lăcuia în scaune, iară nu cu ungurii sau românii cei proști.” (*Ibidem*, p. 600.) E meritul academicianului David Prodan de a fi revenit pe larg asupra acestei probleme, analizând actele vremii, inclusiv cele ulterioare - cum a fost *Tripartitul lui Werbdczi*, din 1514³¹, dovedind că pe atunci nu se vorbește încă de „*unio trium nationum*”, concept care s-a introdus abia la sfârșitul secolului al XVI-lea, fiind extins ulterior, retrospectiv, până în 1437. Cert este că și în 1514 răsculații de sub conducerea secuului Gheorghe boja sunt, deopotrivă, maghiari, români și alte naționalități. *Tripartitul lui Werbdczi* consfințește prin lege șerbirea țăranimii, indiferent de naționalitate, legarea ei de glie, introducând cele mai feroce măsuri împotriva încercărilor de răzvrătire ale „plebei”. Nici acum nu se face deosebire între plebea diferitelor neamuri, după cum nu se face, în această privință, nici între privilegii (căpeteniile militare secuiești, greavii și patricienii sași nu sunt desemnați ca apartenență de neam, ci ca determinare a unor categorii sociale

privilegiate). Este adevărat că nobilimea mare și mijlocie de origine românească se maghiarizase deja; rămăseseră încă nedisimilate câteva sute de familii ale micii nobilimi și o țărănime liberă, fără un rol politic și cultural cât de cât însemnat. În schimb, grosul „plebeimii” principatului îl formau țăranii români. În sistemul feudal existent, fără să se facă încă în mod expres o discriminare de neam, românii erau defavorizați numai prin faptul că nu se puteau bucura de avantajele unei păături sociale dominante culte proprii. În *Tripartitul lui Werbdczi* întreaga populație românească din Transilvania, atât cea liberă, cât și plebeimea, făcea parte din „cetățenii” țării, ca și ungurii, sașii, secuii; între diversele neamuri din Transilvania discriminarea era încă numai de ordin social, în funcție de categoria juridică (nobili sau plebei). În care erau încadrați.

Evoluția principatului s-a schimbat foarte mult după transformarea majorității Ungariei, a Banatului și a unei părți din Crișana în pasalâcuri turcești, după lupta de fa Mohács (la început pasalâcuf de Buda, apoi cel de Timișoara și, pentru o perioadă mai scurtă, cel de Oradea). Și, ceea ce era semnificativ, această importantă schimbare se produsese după începutul

65

turle reformei în Transilvania (cu diferitele ei variante: calvină - la: maghiari; evanghelic-lutherană - la sași și „antitrinitariană” sau „unitariană”¹¹ - îndeosebi la maghiari). Transilvania propriu-zisă, la care se adăuga și o mică parte din Ungaria de nord-est, rămăsese în afara pașalacurilor turcești. Faptul acesta a favorizat apariția unei mari rivalități între habsburgi și otomani pentru stăpânirea principatului, fie și sub formă incompletă. De fapt, odată cu transformarea Ungariei în pașalâc, principatul Transilvaniei intră sub suzeranitate otomană, ca și celelalte țări române (este adevărat în condiții mai puțin înrobitoare), dert este că acum Moldova, Muntenia și Transilvania se află sub aceeași stăpânire. Și, profitând de rivalitatea otomano-habsburgică și văzând unitatea de limbă dintre populația tuturor acestor țări, legăturile economice firești dintre ele, domnii români și principii transilvani ajung la ideea realizării unei stăpâniri comune și pe plan local. În aceste condiții noi, datorită vitejiei și

simțului său politic, Mihai Viteazul realizează această unire temporară a celor trei țări românești într-un singur stat, fapt cu consecințe de nebanuit pentru soarta întregului nostru popor. La o unitate a lor, dar din altă perspectivă, se gândea și principele Gabriel Bethlen, care s-a și intitulat „*Rex Dacice*”, după cum, mărturisit sau nu, au întreprins anumite acțiuni în acest sens și alți domni români din Moldova și Muntenia. Conștiința comunității de neam, de interese comune, de confesiune comună cerea și comunitatea de viață politică, inclusiv prin unirea celor trei principate. Numai că toate aceste împrejurări s-au reflectat și în relațiile dintre clasele dominante și marea majoritate a populației românești din Transilvania. despărțiri de Ungaria (multi dintre nobilii din Ungaria se refugiază în Transilvania) ^ nobilii unguri își dau seama de două realități pe care nu putuseră să le cunoască prea bine și, mai ales, să le înțeleagă înainte. Românii din Transilvania nu erau izolați; în Moldova și Muntenia nu existau numai țărani români, ci, pe lângă aceștia, se afla și o pătură dominantă românească - boieri și domni români, care puteau oricând să formuleze pretenții asupra Transilvaniei, unde populația majoritară - țărănimea — o formau tot românii. De aceea, primele măsuri întreprinse de principii ardeleni din această perioadă au ca scop (pe toate căile, inclusiv folosind violența și măsurile cele mai odioase) trecerea la „calvinism” a românilor din Transilvania (în felul acesta, puțină pătură cultă

66 nobiliară românească, trecând la Calvinism, se maghiariza și ea), pentru a crea o prăpastie între aceștia și cei din celelalte țări române și, fiindcă nu izbutesc, introduc primele legi discriminatorii (*Aprobatele*) (*ibidem*, pp. 62-63), prin care românii de aici devin „străini¹⁴” și „tolerați¹¹ pe pământul lor strămoșesc.

Lucrurile au luat o întorsătură cu totul dramatică după realizarea temporară a *unirii* țărilor române de către Mihai Viteazul. Deși domnitorul român a introdus serbia și în Muntenia și nu era pentru libertatea țăranilor, iobagii români din Transilvania l-au întâmpinat cu deosebită bucurie; conștienți că au propriii lor domni și

stăpâni, au trecut la nesupunere în masă față de nobilimea maghiară. Consecințele vor fi din cele mai tragice. Istoricii maghiari ai vremii ponegresc, în toate chipurile, pe Mihai Viteazul. Se intensifică acțiunea de durată pentru măsuri excepționale împotriva românilor. Dietele adaugă rușinoaselor legi discriminatorii, numite *Aprobate*, altele noi, și mai nedrepte, cunoscute sub denumirea de *Compile* (*ibidem*, pp. 85- 96), care transformă pe români în „dușmani lăuntrici¹¹ ai propriei patrii, fapt fără precedent în istoria omenirii și care va grăbi procesul de transformare a conștiinței de neam în „conștiință națională¹¹. Am putea spune că primul regim de „apartheid¹¹ a fost aplicat împotriva populației românești din Transilvania de către păturile sociale dominante feudale din acest principat.

Dacă până la *Aprobate* și *Compile* românii constituiau ceea ce am putea numi o națiune în sine (chiar dacă nu îndeajuns de cristalizată), după aceste măsuri, care durează o întreagă perioadă istorică, pe la sfârșitul veacului al XVII-lea și începutul celui următor, încep să se manifeste ca „națiune pentru sine¹¹; la început, în ideile și acțiunile câtorva intelectuali luminați, cum este Inocențiu Micu, pentru ca, în cadrul răscoalei din 1784, să. se facă simțit acest lucru și în revendicările insurgenților. Începând cu Școala ardeleană, la cei mai de seamă reprezentanți ai săi conștiința de „națiune pentru sine¹¹ se exprimă în convingerea și sentimentul de îngrijorare că „națiunea îor“ este cda mai rămasă în urmă, că există lacune în toate domeniile, care se cer înlăturarea cât mai repede posibil, că ei sunt responsabili de realizarea acestor sarcini urgente. Totul se face pe temeiul unui patos formidabil, care începe cu primele acțiuni politice ale lui Inocențiu Micu și caracterizează tot

67 restul vieții sale, chiar în timpul mizeriei din exil. El este, însă, caracteristic și pentru prietenii și continuatorii săi, pentru că, în tot ce fac, ei se socotesc adevărați slujitori ai neamului, în sens vizionar. Din asemenea fapte, sentimente și idei s-a încheiat ceea ce I. Z. Toth numește „primul secol al naționalismului românesc ardelean¹¹; acesta a constituit izvorul principal al mișcării ideologice naționale iluministe, încât Școala ardeleană a apărut ca o continuare și maturizare a mișcării naționale

a lui Inocentiu Micu, Gherontie Cotore sau Grigore Maior. Multe din particularitățile amintite, chiar la începutul activității lui Inocentiu Micu, au note „preromantice”¹¹ sau „romantice”¹, deși nici în Âpusul Europei nu se vorbește încă, în acest timp, despre preromantism, cu atât mai mult de romantism. Pe nimeni nu l-a obsedat cu mai mare putere problema originii nobile și demne a întregului popor român ca pe Inocențiu Micu, care a și făcut, primul, din această origine, argument pentru revendicarea de drepturi și libertăți social-politice naționale. Trebuia oare atunci Samuil Micu, Gheorghe Șincai sau Petru Maior să-și împrumute patosul evocării trecutului glorios al strămoșilor, de îndemn la luptă pentru cultură și demnitate în contemporaneitate, de la un Herder, care abia se naște în anul sinodului de la Blaj, la care Inocențiu Micu, adevărat vizionar, amenință cu părăsirea în masă a „unirii”¹¹ el însuși declarând că se va pune în fruntea poporului nedreptățit, dacă nu vor fi ascultate cerințele juste ale acestuia? Neținând seama de realitățile vremii, de patosul originilor, al glorificării marilor personalități romane și românești din trecut, în contrast cu robia și lipsa de vitejie a ceea ce reprezenta poporul român în timpul lor (locuri comune, începând cu Inocențiu Micu, continuând cu Gherontie Cotore și terminând cu scrierile istorice ale lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior), cei care așază „iluminismul românesc”¹¹ în „crepusculul epocii luminilor”¹¹, sub zodia școlii istorice romantice germane și a influenței lui Herder³² despre care am pomenit, o fac numai și numai pentru a nu se raporta la realități social-istorice interne, la o gândire originală *proprie*. De aceea, prezentând ideologia Școlii ardelenene, credem că este potrivit să facem confruntările necesare, începând chiar cu predecesorii și încheind cu Petru Maior și Budai-Deleanu, pentru a ne da seama cum se raportează ideile lor la diverse curente, direcții și orientări - umanism, iosefinism, *Aufklärung*, „filosofia lu-

68 minilof, romantice și revoluționare. Fiindcă, sub pretextul nuanțării ideilor, dar schimbandu-le procustian în circuitul mecanic „emittător-receptor” (formula modernă a „filiației de idei”), nu discutăm, de fapt,

mișcarea ideologică românească din Transilvania secolului al XV/II-lea, ci o prezentăm ca ecou al unor influențe livrești, ceea ce este profund aberant. Inocențiu Micu tună și fulgeră împotriva unor realități insuportabile, pe care nici unul din izvoarele sale livrești nu le vizează, necum să le condamne.

NOTE BIBLIOGRAFICE

- 1 cf. *Istoria României*, vol. 111, București, Editura Academiei R.P.R., 1964, pp. 514-521, 725-741, 813-846.
- 2 D. Prodan, *op. cit.*, pp. 355-359, 268 și 277.
- 3 *Istoria României*, tom. cit., pp. 725-741.
- 4 cf. D. Prodan, *op. cit.*, pp. 97-113 și p. 351
- 5 cf. *Istoria României*, tom. cit., pp. 492-522 și 766-771.
- 6 Nicolae Iorga, *Istoria românilor*, voi. VIII, București, 1938, p. 23;
Istoria României, tom. cit., p. 738; relativ la celelalte date istorice despre politica iosefinistă a se vedea, de asemenea, *Istoria României*, pp. 725— 741, inclusiv cu datele în continuare.
- 7 cf. D. Prodan, *op. cit.*, pp. 9-61 și 449-471; părțile respective ale cărții le-am avut în vedere în toate referirile la *Supplex Libellus Valachorum*. chiar dacă nu vom face alte trimiteri, în continuare, din rațiuni de organizare a materialului.
- 8 D. Prodan, *Versuri contemporane despre răscoala lui Horea*, București, 1942, p.67 și 18-19-
- 9 apud. N. Densușianu, *Revoluțiunea lui Horea în Transilvania și Ungaria 1784-1785*, București, 1884, pp. 344, 345, 340-341, 346.
- 10 cf. 1. Fruma, *Horea. Procesul și martiriul*, Sibiu, 1947, pp. 80-81.
- 11 cf. D. Prodan, *Răscoala lui Horea în comitatele Cluj și Turda*, București, 1938.
- 12 *Op. cit.*, pp. 223-229.
- 13 cf. N. Iorga, *Sate și preoți*, București, 1902, pp. 275-276.
- 14 Alecsandru Sterca Sulutiu, *Istoria Horii și a poporului românesc din Munții Apuseni și Ardealului*, manuscris datat 1860, Bibi. Fii. Acad. R.S.R., Cluj-Napoca, pp. 157-158.
- 15 cf. D. Prodan, „*Supplex Libellus Valachorum*”, 1967, pp. 264-280.
- 16 Idem, *Răscoala lui Horea în comitatele Cluj și Turda*, ed. cit.
- 17 cf. Nicolae Densușianu, *op. cit.*, pp. 272-274.

- 18 Maria Protase, *Petru Maior*, ed. cit., pp. 108-113.
- 19 Ion Lungu, *Gheorghe Șincai, învățat și gânditor iluminist* (1), în *Cercetări filosofice*, nr. 2, anul V, 1963, pp. 393-394.
- 20 cf. Dumitru Ghișc și Pompiliu Teodor, *Fragmentarium iluminist*, Editura Dacia, Cluj, 1972, pp. 38-45.
- 21 Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române*, vol. II, ediția citată.
- 22 Ion Fruma, *op. cit.*, p. 175.
- 23 N. Densușianu, *op. cit.*, p. 197.
- 24 D. Prodan, „*Supplex Libellus Valachorum*”, ed. cit.; p. 276.
- 25 Lucia Protopopescu, *Noi contribuții la bibliografia lui dai-Deleanu, Documente inedite*, Editura Academici R.S.R., 1967, p. 90, nota de la subsol p. 262.
- 28 Zoltán I. Toth, *Az erdelyi román nacionalizmus első százada 1697-1792*, Budapest, 1946.
- 29 Stefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. I, ed. a 11-a, Editura Dacia, Cluj, 1972, 19-129.
- 30 D. Prodan, „*Supplex Libellus Valachorum*”, ed. cit., pp. 62-74, și 351.
- 31 Maria Protase, *op. cit.*, pp. 196-198 și 248.

Ioan
Bu-
Bucur
ești,

111. PRECURSORII SCOLII ARDELENE

5

Deși nu împărtășim părerea potrivit căreia Inocențiu Micu, Gherontie Cotore și Grigore Maior pot fi socotiți reprezentanți ai Școlii ardelenе, respectiv întemeietorii ei, acordăm totuși mare însemnătate contribuției lor la pregătirea apariției acesteia, îndeosebi în punerea și argumentarea unor probleme ale emancipării politice naționale. Există, apoi, unele legături strânse între cărturarii progresiști din deceniile IV-VI și învățații Școlii ardelenе. Ne gândim, de pildă, la faptul că Samuil Micu este nepotul lui Inocențiu Micu și discipolul lui Gherontie Cotore, că el și-a format orientarea istorică națională sub influența nemijlocită a acestora. (S. Micu se folosește de manuscrisul *Hronicului...* lui Dimitrie Cantemir, cumpărat la Viena de unchiul său, iar în scrierile sale istorice reia unele , idei într-o formulare apropiată de cea a dascălului său.) Dar, dincolo "de aspectele comune și de realitățile dintre ei, există, după cum se poate constata, o serie de deosebiri esențiale atât în determinarea social-politică a ideilor, cât și în structura concepțiilor lor. Noutatea problemelor ridicate de Inocențiu Micu, dăruirea, și consecvența și sacrificiul de care dă dovadă el în punerea și argumentarea lor pot crea, desigur, impresia că, de fapt, Inocențiu Micu e întemeietorul Școlii ardelenе. Personalitatea sa excepțională conferă o anumită aură ideilor schițate, chiar dacă unele și-au găsit o dezvoltare adevărată abia la învățații Școlii ardelenе. În acest sens, decisivă rămâne, în primul rând, confruntarea textelor.

a. **Ioan inocențiu Micu-Klein.** Intrat în legendă încă din timpul vieții, Inocențiu (1692-1768), potrivit unor date mai noi el s-a născut în anul 1700¹, a fost, așa cum îl caracterizează academicianul D- Prodan, „deschizătorul luptei politice naționale a românilor din Transilvania”¹¹², iar prin ecoul acțiunilor sale

71 un înflăcărat propagandist al conștiinței naționale pentru întreg poporul român.

S-a născut la Sadu, într-un sat de la poalele Carpaților meridionali, în imediata vecinătate cu Țara Românească. Părinții săi erau țărani liberi pe Pământul Crăiesc, aflați atunci, ca și alții din această regiune, în lupta împotriva iobăgiei pe care întercau să le-o impună patricienii sași din Sibiu. Numele său de familie era Micu, nume pe care îl va purta până la înnobilarea din 1729, când, odată cu acordarea titlului, i s-a germanizat și numele în Klein de Sad. Până la călugărirb, când a devenit Inocențiu, el se numea Ioan Micu; fratele său, Toma - probabil tatăl pictorului Efrem Klein - a luat, de asemenea, numele de Klein de Sad la înnobilare.

În legătură cu numele de Klein de Sad, este, poate, nevoie să introducem o paranteză, tocmai pentru că anumiți cercetători, mai puțini de la noi și mai mulți de peste hotare, îl preferă celui de Micu, pe considerente nu întotdeauna mărturisite, dar evident modernizate, ca atare falsificatoare. Se presupune că Inocențiu Toma și Stoia și-ar fi germanizat numele de Micu în Klein ca rezultat al unei opțiuni de integrare în altă comunitate națională, num se întâmpla adesea în alte părți ale lumii, în secolele următoare. Nimic mai eronat. În Transilvania epocii, cu „constituțiile” ei feudale, cu împărțirea principatului în teritorii ale „națiunilor politice” (între care se numărau numai nobilii, echivalați cu ungurii, secuii și sașii), solicitantul la înnobilare din rândurile populației românești (lipsită, prin „constituție”, de un teritoriu propriu și socotită doar „tolerată” peste tot) nu avea posibilitatea opțiunii: ca viitor nobil el este obligat să-și adapteze numele la’ specificul „națiunii” de pe teritoriul căreia provine și din care, formal, va face parte. Fiind originară din „scaunul săsesc” al Sibiului, familia Micu devine, deci, prin înnobilare, „Klein” (la care se adaugă desinența nobiliară propriu-zisă: „De Sad”), fără ca vreunul din reprezentanții ei înnobilați să fi optat pentru germanizare: Dimpotrivă, Inocențiu Micu va lupta neobosit împotriva deznaționalizării forțate a românilor, pentru abolirea împărțirii principatului în teritorii ale „națiunilor” feudale și pentru revenirea la vechea denumire oficială a regiunii natale (de Pământ crăiesc, respectiv *Fundus Regius*), uzurpată de patricienii sași, care îi spuneau Pământ săsesc. Pe tărâm politic și cultural, atât el cât și nepotul său,

Samuil Micu, vor milita pentru trezirea și cultivarea conștiinței naționale a poporului român. „Klein” nu indica, în conștiința lor, apartenența la o națiune, ci un semn convențional pentru desemnarea unui privilegiu dobândit. Asemănătoare este și situația doctorului Ioan Piuaru-Molnar (Molnar însuși este traducerea în maghiară a lui Piuaru), căruia prin înnobilare i s-a germanizat de asemenea numele, devenind Molnar von Miillersheim, fiind și el originar din „scaunul săsesc” al Sibiului și din aceeași comună, Sad.

Ar fi deci nedrept să dăm numelui pe care l-a purtat deschizătorul luptei naționale a românilor din Transilvania altă semnificație decât cea avută în epoca sa. În spiritul vremii noastre nu-l putem desemna decât prin numele care corespunde activității sale, adică prin acela de Inocentiu Micu. Dacă le-am amintit pe toate - Ioan Inocențiu Micu ttlein - am fatut-o în scopul clarificării. Numai cine ftu vrea să țină seama de realitățile specifice acelor vremuri, atât de ingrate pentru populația românească din Transilvania, va prefera să folosească ostentativ germanul Klein (sau transcrierea lui româniată - Clain, frecventă la unii cercetători mai vechi), în locul românescului *Micu*. Nu poate fi neglijată nici rezistentă pe care o opuneau „stările” privilegiate ale epocii față de orice înnobilare din rândul românilor. De aceea, nu o dată, spre a-și ușura atingerea scopului, solicitanții români la înnobilare, pe lângă adaptarea numelui la „națiunea regnicolară”, își alcătuiau genealogii fanteziste, din care să rezulte că familiile lor au deținut odinioară titluri de noblețe, chiar superioare față de cele pe care urmau să le dobândească. Inocentiu Micu, susținând înnobilarea fratelui său Toma, atribuie familiei sale o dublă origine domnească (moldoveană și munteană), facând-o să descindă dintr-un imaginar Ion Moghilă Basarabă, înrudit și cu Cantacuzinii.

Să revenim, după această paranteză largă în legătură cu numele principalului precursor al Școlii ardelenе, la alte, aspecte, importante, ale vieții și activității sale zbuciumate.

Mai întâi, câteva cuvinte despre studiile sale medii și superioare, făcute la o vârstă destul de înaintată... Astfel, deși născut în 1692,1. Micu urmează liceul iezuit din Cluj

abia între 1719— 1724, de unde trece la teologia din Tâmbavia și, încă student fiind, este ridicat în funcția de episcop (1728). În scaunul episcopului a fost instalat, însă, în 1732, când i s-a acordat și un loc oficial în dieta Transilvaniei.

Faptul că și-a început studiile medii la 27 de ani n-a rămas, desigur, fără consecințe pentru activitatea sa ulterioară. Intrase, de fapt, la iezuiți la o vârstă când inteligența nativă putea să-și arate din plin atribuțiile ei superioare, iar experiența de viață îl familiarizase cu o serie de probleme acute ale epocii. Chiar și pentru profesorii săi era mai ușor să-i observe însușirile excepționale, împrejurare importantă pentru ascensiunea lui socială. Înainte de a se forma ca viitor prelat, Inocențiu Micu se legase trainic de popor, în special de țărănimea liberă, din care provenea, cunoscându-i nemijlocit frământările și năzuințele. Poate că și din această pricină școala și noua poziție socială dobândită nu l-au îndepărtat de mediul din care se ridicase, ci, oferindu-i căi și mijloace pentru ducerea luptei spre care se simțea chemat, vor grăbi afirmarea sa impetuoasă. Fire de luptător, el avusese răgazul și condițiile de a se ciocni cu fenomenele negative ale realității, pentru a-și spori setea de dreptate, înainte de a veni în contact cu suprastructura ideologică a epocii. Obiectivul final al luptei i se conturase, probabil, odată cu începutul ascensiunii sale sociale, în care intra însăși școlarizarea. Dacă pe plan personal ridicarea în funcția de episcop reprezenta posibilități noi de desfășurare a luptei, pe plan mai larg, național, se impuneau o serie de acțiuni care să transforme această funcție într-un pivot al succesului ei. Era nevoie de o întreagă strategie și tactică de luptă, întemeiată pe rolul „bisericii unite” în raporturile dintre Viena și „stările” privilegiate din Transilvania, pe care Inocențiu Micu și-a încheiat-o, probabil încă în timpul studiilor. Pentru că, înainte de a fi fost instalat în scaunul episcopal, el și pornește la luptă, formulând, în opt petiții, revendicări în favoarea preoțimii unite. Se pare, deci, că prima etapă era menită să asigure consolidarea „unirii”, organizatoric și material, pentru a face, apoi, din biserica unită temeiul revendicărilor următoare, de importanță națională.

Inocențiu Micu nu este un doctrinar „confesionalist”,

un discipol af contrareformei iezuite, promovată de habsburgi. El cunoaște adevăratele cauze ale acceptării „unirii” de către clerul român din Transilvania, atât din viață, cât și din documente, după cum nu-i scapă nici interesele politice care se ascundeau 74 îndărătul prozelitismului habsburgic. Profund realist, el și-a dat seama că pentru români (în special pentru cler) „unirea cu biserica Romei”, departe de a constitui o problemă de credință, înseamnă doar o cale pentru îmbunătățirea statutului social-politic în cadrul relațiilor feudale existente. Nu-i mai puțin adevărat că nici habsburgii nu erau mânați doar de interese „confesionale”, ci se gândeau aproape exclusiv la consolidarea ocupației principatului prin atragerea românilor de partea catolicismului, dat fiind că „națiunile politice” erau, în majoritatea lor, protestante. Adeziunea populației românești la confesiunea Curții, fie această aderare și incompletă, reprezenta un instrument important în politica austriacă, mai ales că românii erau lipsiți de drepturi, deși formau majoritatea locuitorilor din Transilvania. De aceea, cele două diplome leopoldine (dar mai ales ultima), care consacrau „unirea”, promit o serie de avantaje, inclusiv integrarea românilor între cetățenii principatului, potrivit condiției lor sociale. Natural, habsburgii nu se gândeau să și respecte făgăduielile făcute. Esențial era să poată manevra cu ele după împrejurări, fie ca momeală pentru majoritatea asuprită, fie ca șantaj pentru dominarea „stărilor” privilegiate. De fapt, cum va remarca mai târziu Gheorghe Șincai în *Hronica* sa, foarte puțin au beneficiat românii de pe urma „unirii”.

Inocențiu Micu privea lucrurile mai profund și temeinic. Conștient de faptul că „unirea” nu reprezintă un „scop”, ci un „mijloc”, el încearcă să folosească toate avantajele care decurg din ea și să prevină consecințele ei funeste. Dealtfel, în perioada respectivă, toate elementele interesate sesizează adevăratul substrat al „unirii” și al modului în care se făcuse. Viena era nemulțumită că o mare parte din credincioșii români nu-si urmaseră „păstorii” spirituali (nici aceștia din urmă nu se alintaseră cu totii actului realizat de protopopi), masele românești, între care și numeroși preoți de rând, erau dezamăgite de felul cum se petrecuseră lucrurile și se ridicau tot mai

ferm împotriva părăsirii „credinței străbune”; fiindcă unirea nu le adusesese nici un avantaj concret, iar „națiunile” privilegiate, făcând concesii față de împărat, se asigurau de neaplicarea făgăduielilor promise de habsburgi clerului român. „Unirea” se găsea în impas din toate punctele de vedere. Inocențiu Micu intuiește aceste complicații și caută să se folosească de ele pentru acțiunile sale politice, fel nu concepe „unirea cu biserica Romei” ca o simplă

75 tranzacție cu Viena pentru obținerea unor beneficii pe seama clerului românesc, dar nici ca o momeală ieftină pentru transformarea românilor într-un instrument al politicii austriece. Mai mult, ea nu-l interesează nici ca o problemă religioasă pro-priu-zisă. Fără «să elaboreze o teorie în această privință, el intuiește procesul dramatic prin care a trecut populația românească din Transilvania secole de-a rândul, datorită faptului că, în esență, a fost lipsită de o clasă dominantă proprie, proces dezvăluit și interpretat în zilele noastre de istoricul J. Toth Zoltân, sub denumirea de „dezvoltare națională trunchiată”^{1*3} a românilor ardeleni, prin care se explică și situația lor politică și culturală deosebit de grea în preajma „unirii”^{**} cu biserica Romei.

Pentru a nu cădea în alte capcane similare prin consolidarea „unirii”^{**}, Inocențiu Micu se străduiește să-i asigure noii confesiuni o funcție de ridicare a românilor din Transilvania ca „națiunea” cea mai numeroasă a principatului, prin menținerea și adâncirea legăturilor dintre aceștia cu ceilalți români, de peste Carpați, rămași ortodocși. În acest sens, el pune accentul pe ceea ce îi apropie pe „uniți”^{**} de ortodocși și nu pe deosebirile doctrinale. Aspectul dogmatic (recunoașterea papalității, „*ftlio-que*”, împărtășania cu azimă etc.) este neglijat, întrucât poporul însuși nu este interesat în asemenea subtilități teologice. Mult mai importantă este, pentru el, păstrarea neatinsă a ritului ortodox în limba română de către noua confesiune, respingerea categorică a oricăror încercări de „latinizare”^{**} (respectiv catolicizare) a bisericii „unite”^{**}, inclusiv a teologului iezuit de pe lângă scaunul episcopal. Și pentru a se putea folosi de „unire”^{**}, Inocențiu Micu inițiază un întreg program de măsuri

concrete, menite să dea pondere și putere noii confesiuni în viața politică și culturală a Transilvaniei. Astfel, după petițiile prin care solicită aplicarea prevederilor cu privire la situația preoțimii „unite**”, formulate în diplomele leopoldine, el se preocupă de întărirea organizatorico-administrativă a episcopiei sale. Reușește să-i mute sediul din Făgăraș la Blaj, adică mai în centrul principatului. În schimbul micilor domenii de la Gherla și Sâmbăta de Jos obține unul mai mare și bogat, la Blaj, care îi oferă o bază materială mai solidă pentru acțiunile sale. Lui Inocențiu Micu îi revine, deci, meritul de a fi început transformarea acestui sat mare, care era pe atunci Blajul, într-un adevărat centru cul-

76 tural-politic românesc, în ceea ce va fi mai târziu „mica Rorhă” a românilor. Școlile întemeiate de el aici vor constitui multă vreme principala pepinieră de cărturari români pentru Transilvania, dintre care unii vor trece și în celelalte țări române.

Pentru a da o greutate mai mare acțiunilor sale, el ar fi dorit ca toți românii din Transilvania să fie adunați în biserica „unită”. Dealtfel, datorită măsurilor întreprinse de el, numărul „uniților**” devine, după cum reiese din conscripția din 1733, realizată din inițiativa sa, precuinpănitof față de cel al ortodocșilor, atât în privința clerului, cât și a credincioșilor.

Succesele pe tărâm confesional nu constituie pentru el un scop în sine, ci numai un mijloc în lupta pe tărâm național. Iar în acest plan Inocențiu Micu nu face deosebire între „uniți” și „neuniți”, între „clerici*¹” și „mireni**”: drepturile și libertățile trebuie asigurate întregii „națiuni**” române. Revendicările sale au ca obiectiv reprezentarea națiunii române „în viața publică, pe toată scara ierarhică, în guvern, în dietă, la Țabla regească, în comitate, districte, scaune, comunități**⁴”. Nimic din ceea ce se întreprinde în legătură cu soarta românilor să nu se facă fără participarea corespunzătoare a acestora: „Să nii se hotărască nimic de noi fără de noi și în absența noastră**”. Concret, Inocențiu Micu vizează anularea legilor discriminatorii cuprinse în *Aprobate* și *Compile* și cere „adnumerarea**” românilor între „națiunile politice**”. În acest sens, el se va referi mereu la punctul trei din cea de a doua diplomă leopoldină (rămasă

neaplicată în aspectele ei favorabile românilor trecuți la „iinjre“). Dar, deși transformată în armă de luptă, diploma respectivă nu prevedea, după cum subliniază academicianul D. Prodan, privilegiul sub titlul național, ci exclusiv religios, întrucât „adnumerarea** între „stări** trebuie să fie acordată individual celor care se vor „uni“, și nu națiunii române ca atare, ceea ce nu-l împiedică pe vajnicul luptător național să-și lărgască neconținut revendicările, recurgând și la alte temeuri de o importantă excepțională pentru dezvoltarea gândirii noastre social-politice progresiste. Vechimea și originea latină a poporului român, numărul și aportul acestuia la dezvoltarea materială a principatului, rolul îndeplinit în susținerea și apărarea țării - vor deveni argumente de puternic ecou în toate petițiile sale către Curtea din Viena, inclusiv în *Supplex Libellus...*, primul act de acest fel, întocmit de el, în revendicările

77 expuse în dietă, la celebrul Sinod de la Blaj (1744), ca și în acțiunile desfășurate în exil.

Pe măsură ce programul de luptă al lui Inocențiu Micu devine tot mai complex, mai larg și capital, împotrivirea claselor feudale dominante ia forme tot mai înverșunate în respingerea lui. Episcopul român nu se lasă intimidat, chiar atunci când își dă seama că nu poate conta pe nici un sprijin din partea habsburgilor, odată cu consfințirea „constituțiilor⁴¹ feudale ale Transilvaniei de către Maria Tereza, chemarea sa la Viena și acceptarea exilului în locul „desvinovățirii¹¹. Moare sărac, departe de țară, în Roma străbunilor, mâhnit pentru totdeauna de eșecul politicii sale, dar cu aceeași credință neștrămutată în justetea ei, în dreptatea cauzei pentru care a luptat neabătut.

Se poate spune că Inocențiu Micu parcurge un drum ascendent în activitatea sa politică și culturală națională, extin- zându-și și aprofundându-și mereu revendicările, într-un sens tot mai larg și radical. Într-o serie de aspecte, revendicările sale devansează și depășesc politica absolutismului „luminat¹¹. Și acest fapt ni se pare perfect explicabil azi, deși pentru vremea sa reprezenta o îndrăzneală, am zice cutezanță, exemplară. Mai mult, prin legăturile sale cu masele populare, Inocențiu Micu devansează chiar anumite poziții progresiste ale

ilumiiniștilor francezi, ca să nu mai vorbim de majoritatea ilumiiniștilor români din Transilvania. Există, în atitudinea lui Inocențiu Micu, un radicalism realist de mare anvergură, care ține de îmbinarea unui militant popular cu intelectualul de mare clasă. Inocențiu Micu era pornit pe fapte mari. Pentru el biserica „unită”¹¹ era un mijloc de afirmare, un argument și un privilegiu, pe care nu înțelegea să-l transpună în planul disputelor teologice, fiind socotit de el locul comun de întâlnire între interesele Curții de la Viena și interesele vitale ale populației românești din Transilvania. I’e această linie pornește el acțiunea de reorganizare a confesiunii pe care o conduce, de ridicare a prestigiului ei, de dobândire a unei baze materiale pentru clerici și pentru comunitate, care să-i permită transformarea ei într-un pivot al emancipării naționale a românilor. Dar, odată obținute unele succese remarcabile pe acest tărâm, el nu înțelege să facă abstracție de baza de masă a acțiunilor sale. În petițiile către Curte, în dietă, în *Supplex Libellus...*, în Sinodul de la Blaj,

78 pretutindeni, el îmbină toate revendicările într-un larg program, național-politic, social și cultural.

Pe plan politic, esențială este pentru el problema recunoașterii „națiunii româno-valahice” - nu doar ca a patra „națiune politică” feudală, ci pe măsura numărului, valorii și aportului ei. Pe tărâm social, acest lucru nu este posibil, din punctul său de vedere, fără o serie de reforme - dintre care unele vor fi puse în discuție și transformate în legi de-abia de către politica „absolutismului luminat”, cum sunt: apărarea țărănimii libere din Pământul crăiesc (locul său de bogătină) împotriva încercărilor de iobăgire forțată din partea patricienilor sași (respectiv asigurarea egalității depline), combaterea abuzurilor feudale din restul principatului (reducerea robotei și a obligațiilor nenumărate față de stăpânii feudali), desființarea servitutii personale (promovată abia de Iosif al II-lea după răscoala lui Horea), libertatea fiilor de iobagi de a urmări școli și meserii (abolirea restricțiilor feudale la intrarea în bresle), posibilitatea de ridicare nelimitată a românilor în slujbe și în apartul de stat (conform aptitudinilor, dar și necesității reprezentării „națiunii române”, potrivit cu numărul, calitatea și rolul ei în viața principatului),

ultimele cerințe depășind viitoarele reforme iosefiniste, în faza lor maximală.

În susținerea și argumentarea acestor revendicări, Inocențiu Micu dezvoltă o concepție social-politică și filosofică de mare interes. Pentru că, în condițiile înapoiate <în Transilvania, dar chiar și din restul imperiului habsburgic, episcopul român unit asaltează de unul singur fortăreața orânduirii feudale pe toate planurile. În aceasta constă, credem, meritul său exceptional, în istoria gândirii social-politice progresiste din România, devenind un început pentru întreaga epocă modernă a României, deși într-o perioadă încă întunecată din istoria Transilvaniei și, în unele privințe, chiar a întregului imperiu habsburgic.

' Realist, Inocențiu Micu pornește "de la promisiunile legiferate, dar neplăcute. Ne referim îndeosebi la implicațiile punctului III din cea de a doua diplomă leopoldină, care, deși asigură con- civilitatea „unirilor" cu restul „cetățenilor" aparținând „națiunilor" și confesiunilor „recepte" într-un mod strict „individual" și „religios", reprezintă, de fapt, o spărtură în sistemul feudal al stărilor privilegiate ardelene, oferind, printr-o trecere integrală la „unire" a tuturor românilor din Transilvania, posibilitatea depășirii

79 diplomei feudale, într-un sens larg, național. De aceea se și împotrivesc păturile feudale privilegiate la aplicarea acestei diplome.

Inocențiu Micu nu se oprește însă aici, din moment ce înseși „națiunile politice" fac tot ce le- stă în putință pentru neglijarea diplomei în cauză. Inocențiu Micu nu se lasă intimidat, con- tinuându-și ofensiva pe două planuri: al conceptelor de drept feudal (istoric) și al unor principii noi (extrase din experiența și cultura sa, dar mai ales venite din intuiția sa genială de militant progresist), în sensul dreptului natural.

Un rol excepțional îl îndeplinește, în demersurile sale, transformarea ideilor mai vechi, susținute de umaniști, de cronicari și în special de Dimitrie Cantemir - respectiv latinitatea românilor, vechimea lor în Transilvania, noblețea lor romană -, în argumente pentru obținerea de drepturi politice. Am menționat că lui Inocențiu Micu îi erau cunoscute anumite lucrări ale lui Dimitrie Cantemir

(el însuși cumpărase la Viena un manuscris al *Hronicului vechimii româno-moldo-vlahilor* de la un negustor petersburghez), după cum are legături și cu familia Cantacuzinilor, prin intermediul căreia a luat, probabil, cunoștință de opera istorică a Stolnicului („autorul Analelor” - cum îl va numi mai târziu Samuil Micu). Importanța acordată de dimitrie Cantemir și de Constantin Cantacuzino latinității limbii și poporului român, vechimii și continuității lui pe pământul fostei Dacii l-a impresionat, desigur, puternic pe neobositul patriot ardelean. Dar, spre deosebire de învățații români de peste Carpați, la care aceste idei, înainte de toate, menirea de a stimula mândria patriotică în lupta pentru scuturarea jugului otoman, Inocențiu Micu, angajat nemijlocit în acțiunea practică de emancipare națională a poporului său, le dă noi sensuri, făcând din ele izvor de drepturi social-politice concrete, argumente pentru revendicările imediate, vizând, în unele cazuri, însăși subminarea orânduirii sociale existente.

Prelatul, ardelean, ca unic reprezentant al românilor în dieta feudală a Transilvaniei, se izbește neconținut de împotrivirea aristocrației retrograde, care se prevalează de o constituție în centrul căreia se aflau privilegiile de clasă, fundamentate pe conceptul de „noblețe”. Și, după câte se pare, tocmai această împrejurare va fi decisivă pentru orientarea nouă pe care o dă el ideilor de latinitate, formulate de cronicari și Dimitrie Cantemir. Dealtfel, petițiile și intervențiile sale în dietă stau mărturie în

80 această privință. Alături de considerente de oportunitate, pornind de la fapte din practica socială (situația foarte grea a românilor față de ponderea lor în producția socială și în apărarea principatului etc.), sau de la principii morale (nedreptate strigătoare la cer, abuzuri etc.), el folosește tot mai mult argumentele latinității, vechimii și numărului mare al conaționalilor săi, până la organizarea acestor argumente într-o concepție nouă despre drepturile și libertățile naționale. Accentului pus de aristocrație pe conceptul feudal de „noblețe”, în determinarea sa juridic-politică, Inocențiu Micu îi opune conceptul istoric de „noblețe”, recunoscut implicit îrf

concepția social-politică a imperiului. Îi definitiv, habsburgii înșiși invocă titlul de împărați „romani” ca supremă calitate „nobiliară” în raporturile lor cu ceilalți factori ai ierarhiei feudale. „Constituția” feudală ardeleană are, însă, în vedere conceptul de clasă al „nobleței” ca unic izvor al tuturor privilegiilor, pornind de la propria „istorie”. Desigur, la baza calității de „nobil” - recunosc și aristocrații ardeleni - au stat faptele de vitejie și, se subînțelege, întrucât romanii au fost „stăpânii lumii” ei pot fi socotiți un popor „nobil”, cu atât mai mult cu cât s-au stins, iar continuatorul lor de drept îl reprezintă acum împăratul „roman” care este, totodată, „regele” Ungariei și „principele” Transilvaniei. După cum se știe, în accepțiunea strict feudală, conceptul de „noblețe” nu este legat de nici un fel de apartenență „națională” (determinare apărută târziu, în perioada destrămării feudalismului). El definește doar calitatea de bază a „stării” sociale dominante. Și, pentru o mai clară înțelegere a problemei, vom reaminti, pe scurt, modul istoric în care s-a constituit „nobilimea” în contextul european care ne interesează. Astfel, cel puțin la fostele popoare migratoare, instituirea juridico-politică a „nobilimii” ca pătură socială dominantă se realizează în procesul „feudalizării”, desfășurat după cucerirea teritoriilor pe care s-au stabilit. „Cucerirea” este supremul izvor de drepturi. În acest sens, căpetenia principală a triburilor „cuceritoare” (numit, de obicei, „rege”), considerat „prim ocupant” (de aici dreptul primului ocupant în sens feudal), devine „proprietar” (mai exact stăpân) „unic” și „complet” al noilor pământuri. El își exercită „drepturile” într-un sistem de raporturi concrete, care definesc atât relațiile de proprietate, cât și pe cele politice, de ierarhie feudală. În principiu stăpân unic

81 și etern al întregului teritoriu „cucerit”, regele nu folosește, de fapt, decât o parte din acesta. Restul pământului este „donat”, „lăsat”, „cedat” iar mai târziu chiar „vândut” supușilor săi sau unor persoane din afară, chiar altor state. „Donația”¹¹ și „lăsarea în stăpânire” constituie actul păropriu-zis de „înnobilare” (cel puțin în

perioada de începuturi ale feudalismului), fiind însoțit de „acordarea” sau „recunoașterea” unor titluri de „noblețe”. „Donația” se face, în general, celorlalte căpetenii ale tribului și altor războinici distinși prin fapte deosebite de vitejie, iar de „lăsarea în stăpânire” se bucură anumiți reprezentanți ai populației „învinse” (de obicei din rândurile aristocrației acestora), care sunt, totodată, recunoscuți ca „nobili”. Se donează, de asemenea, pământuri și „oaspeților” invitați de rege să se strămute sub stăpânirea sa, dar aceste teritorii rămân mai departe sub jurisdicția și titulatura regească. Pământurile „donate” sau „lăsate în stăpânire” constituie, de fapt, proprietate „nobilă” incompletă și condiționată, în raport cu cea regească. Obligația de a asigura traiul și securitatea supușilor de pe teritoriile primite, slujirea militară a regelui cu mijloace proprii, devotamentul față de rege ca și interdicția de a fărâmița și înstrăina proprietatea primită sau moștenită etc. constituie așa-numita avicitate, care gravează proprietatea nobilă. Cu timpul, împuținându-se pământurile disponibile, se vor acorda și „titluri” fără proprietate, ca recompensă pentru merite în slujba regelui, complicând tot mai mult structura clasei dominante.

Esențială pentru aspectele care ne interesează aici ni se pare îndeosebi împrejurarea că „noblețea”, în accepțiunea sa juridic-politică feudală, a fost legată de „cucerire”, cu faptele de vitejie respective, de vechimea și continuitatea ei, ținutul instituit însă prin „hrisoave”, „diplome” etc. și confirmat de legile „țării”. Așa s-a ajuns la o „nobilime” „de origine și sânge”, de care se prelua în mod special aristocrația retrogradă din Transilvania primei jumătăți a secolului al X^{III}-lea. Dar, după cum am menționat și în altă parte, de-a lungul timpului s-a creat o alianță între diferitele păături ale clasei dominante, „*unio trium nationum*”, al cărei sistem de conducere a eliminat treptat din aparatul politic elementele nobiliare românești (mai ales după deznăționalizarea familiilor aristocratice importante din rândul românilor), ajungându-se, în perioada lui Inocențiu Micu, ca «așa-mumtele „trei națiuni politice” să primească și o determi-

denumirea pentru elementele privilegiate din rândurile saşilor şi secuilor dobândeşte şi o accepţiune naţională, în sensul burghez al cuvântului).

Inocenţiu Micu îşi dă foarte bine Seama de toate aceste împrejurări şi încearcă să se folosească de contradicţiile apărute în interpretarea vechiului concept feudal de „nobleţe**”, de abaterile ideologilor feudali de la accepţiunea lui iniţială, ca şi de coexistenţa, în practica imperială habsburgică, a conceptului istoric-politic de „nobleţe**” cu cel juridic-politic, prezentat înainte. Reprezentând interesele populaţiei româneşti asuprite, îndeosebi ale ţărănimii libere şi ale micii nobilimi, atrase în procesul de apariţie a relaţiilor capitaliste, Inocenţiu Micu săvârşeşte, pe plan politico-ideologic, o adevărată cotitură, determinată desigur de lupta pentru revendicări social-politice, dar în care îşi spun cuvântul atât condiţiile social-politice concrete (în primul rând conflictele stârnite de trecerea unei părţi a populaţiei» româneşti la „unirea**” cu „biserica Romei**”, îndeosebi împotrivirea nobilimii la aplicarea diplomelor leopoldine - mai alea a celei de a doua), cât şi personalitatea cu totul remarcabilă a episcopului însuşi (ataşamentul faţă de propriul popor, ura împotriva orânduirii politice nedrepte, experienţa de viaţă, sugestiile inspirate de ideile romanităţii, dezvoltate de cronicari şi Dimitrie Cantemir), incontestabilul său geniu teoretic şi practic. Şi, ceea ce impresionează cu totul deosebit este faptul că această cotitură constituie rezultatul unui proces complex şi relativ scurt, într-o vreme când şi în ţări înaintate din Occidentul Europei atacul împotriva ideologiei feudale se afla încă la începuturile sale. Neavând în spatele’ său forţe sociale puternice pe care să se sprijine, Inocenţiu Micu îşi va începe bătaia pe târâmul inamicului, respectiv din interiorul ideologiei politice feudale. Astfel, din moment ce „naţiunile politice**” îşi întemeiază poziţia pe „nobleţe**”, el va invoca, în revendicările pe care le formulează, aceleaşi argumente, din unghiuri şi cu implicaţii tot mai largi şi diferite. Din primele sale acţiuni s-ar părea că Inocenţiu Micu vrea să repună în vigoare accepţiunea nealterată a vechiului concept feudal de „nobleţe**”, din moment ce pretinde, în spiritul celei de a doua diplome leopoldine, „âdnumerarea**” românilor între „stări**”, punând accentul pe faptul că această măsură nu

înseamnă decât reintegrarea firească a întregii populații între

83 cetățenii principatului, fără discriminarea națională (străină de spiritul legilor vechi ale țării). Plebea valahă urma să aibă același regim ca și cea maghiară sau de altă naționalitate, iar boierii români din Făgăraș și țărănimea română liberă de pe Pământul regesc să se bucure de drepturile și privilegiile păturilor nobiliare corespunzătoare ale „națiunilor politice”¹⁴. Nobilii maghiari, patricienii sași și vârfurile privilegiate secuiești simt însă imediat ce ar însemna o asemenea „reintegrare” pentru dominația lor de clasă. Accepțiunea feudală a lui „națio” a fost „alterată” în sens burghez, inciusiv apartenența națională, dar ei au nevoie acum tocmai de această „alterare” pentru a putea menține nestingheriți în asupra și exploatare populația cea mai numeroasă a principatului. Nu-i interesează „noblețea” în general, care este incompatibilă cu scoaterea păturilor nobiliare românești din aparatul politic, ci noblețea „maghiară”, „secuiască”, „săsească”, care le asigură puterea doar pentru ei. În acest sens ei afirmă că, pentru a •se bucura de drepturi politice corespunzătoare, boierii români și celelalte elemente nobiliare românești n-au decât să se integreze în „națiunile politice” existente, ca „maghiari”, „secui”, „sași”. Prin „origine”, „sânge” și „vechime” numai „națiunile politice”, definite ca atare de „constituția” țării, au, în acest sens, calitatea „nobleței”.

Înfruntând insolența și batjocura aristocraților din dietă, Inocențiu Micu demască, printr-o logică strânsă, tot eșafodajul sofistic al perorațiilor, lor. El nu se oprește însă aici, inițiind noi atacul împotriva sistemului retrograd de reprezentare politică a principatului. Pretenției de superioritate în „noblețe” a „națiunilor politice” constituite Inocențiu Micu îi opune conceptul istoric de „noblețe”, „noblețea romană” a românilor, superioară (egală cu a împăratului însuși), transformând ideile de latinitate a poporului român, de vechime și continuitate a acestuia în Dacia, într-o concepție politică nouă, menită să stimuleze lupta de emancipare națională. Dacă aristocrații din dietă se prevalează de o „noblețe de sânge”, întemeiată de „fapte de vitejie și vechime”, atunci

poporul român are temeieri mult mai profunde să facă acest lucru, fiind continuatorul direct și neîntrerupt al ostașilor lui Traian, care au cucerit Dacia cu multe secole înainte de stabilirea în Transilvania a populației reprezentată de națiunile politice, iar în tot acest răstimp el este cel care a dus greul luptelor de apărare a pământului

84 strămoșesc, și al poverilor publice. În felul acesta, „noblețea” nu mai constituia doar apanajul unei minorități, ci al unui popor întreg, împrejurare care submina însăși baza politică a orânduirii feudale existente. Se pune astfel începutul noii ideologii, pe care o vor dezvolta-o reprezentanții Ș.cqlii ardeleni, fapt neglijat sau subapreciat adesea, când este vorba de izvoarele iluminismului românesc, ale originalității sale incontestabile.

Condițiile istorice specifice au impus, de la început, căi proprii de luptă antifeudală și, între acestea, un loc important îl ocupă aspectul național, străin de gândirea iluministă europeană, atât în perioada timpurie, cât și mai târziu.

Cât de important este demersul săvârșit de Inocențiu Micu în acest domeniu reiese pregnant și din ura pe care și-o atrage din nartea clasei dominante feudale, dar mai ales din eforturile slujitorilor ei ideologici de a născoci - timp de două secole - tot felul de argumente și teorii mincinoase pentru a combate romanitatea poporului și limbii române și îndeosebi continuitatea românilor pe pământul fostei Dacii.

„Noblețea”¹⁴ latină a poporului român, invocată de Inocențiu Micu, nu reprezintă pentru el ultimul cuvânt în lupta cu feudalii ardeleni. Legăturile sale strânse cu masele țărănești din care făcuse parte, fermitatea și realismul său practic, împotrivirea și aroganța aristocraților din dietă l-au ajutat să îmbogățească gândirea social-politică progresistă a românilor din Transilvania și cu alte aspecte antifeudale, unele dintre ele radicale și profund modeme. Avem în vedere, în primul rând, revendicarea drepturilor social-politice ale românilor în funcție de ponderea lor în producția

materială a societății, în susținerea aparatului de stat și în apărarea principatului. În acest sens, el reia, în spiritul raționalist al dreptului natural, dar depășindu-l prin interpretarea spontan materialistă, cunoscutul principiu: „*qui sentit onus sentiat et commodum*” („cine poartă povara, să-i simtă și folosul”)⁵, pe care îl dezvoltă ulterior în formulări social-politice de-a dreptul revoluționare pentru timpul său, cerând (în special în *Supplexul...* său), abolirea vechiului sistem al „națiunilor politice”⁴⁴ și înlocuirea lui cu o reprezentare politică „geometrică”⁴⁴, proporțională cu numărul populației diferitelor „națiuni”⁴⁴ din principat, cu contribuția concretă a fiecăreia la realizarea bunurilor materiale ale societății.

85

Nu trebuie uitat, apoi, nici faptul că Inocențiu Micu respinge cu fermitate toate insultele și calomniile aduse de nobilii poporului său, într-un spirit profund democratic, realist și cu intuiții materialiste surprinzătoare. Astfel, răspunzând acuzațiilor calomnioase că românii ar fi „leneși”¹¹, „hoți”¹¹, „sălbatici”¹¹, „ignoranți”¹¹, Inocențiu Micu arată că, totuși, ei sunt cei care lucrează ogoarele, minele, apără avutul și liniștea aristocrației, îi asigură acesteia posibilitatea de a se cultiva și a huzuri, și, dacă sunt „sălbatici”¹¹ și „ignoranți”¹¹, de vină nu surit ei, ci condițiile materiale în care trăiesc și legile nedrepte ale țării, care nu le îngăduie să ducă o viață prosperă și să se lumineze, iar pentru curmarea răului el cere aplicarea în sens materialist a principiului aristotelian „*sublata causa, tollitur effectus*” (înlăturând cauza, se înlătură efectul) (*ibidem*, pp. 160-167).

Neînfricat om de acțiune și gânditor original, primul militant social-politic și cultural de seamă pentru emanciparea națională a românilor din Transilvania, Inocențiu Micu a fost, fără îndoială, cel mai important și strălucit precursor al Școlii ardelenice ca mișcare ideologică națională iluministă, ca și al întregii noastre gândiri social-politice antifeudale.

Precum se știe, acțiunile sale social-politice au fost sortite eșecului în condițiile vitrege ale epocii. Punând mai presus de succesul „unirii”¹¹ românilor cu „biserica Romei”¹¹ compromisul cu nobilimea maghiară din Ungaria

și Transilvania, împărăteasa austriacă Maria Tereza l-a sacrificat pe Inocențiu Micu și cauza revendicărilor sale naționale. Cu toate acestea, eco-ul și exemplul luptei duse de prelatul român sunt greu de subapreciat, Sinodul de la Blaj, la care au participat reprezentanți ai celor mai diverse categorii sociale, a influențat profund conștiința claselor românești, inclusiv a țărânimii ortodoxe, după cum atestă din plin marea răscoală țărănească de sub conducerea lui Horea, Cloșca și Crișan. Cat despre petițiile înaintate de Inocențiu Micu împărătesei austriece, ele au inspirat generațiile următoare în lupta pentru afirmarea românilor ca „națiune¹¹ egal îndreptățită la viața social-politică a principatului, ilustrată de ideologia Scolii ardelenе și de primul act politic al burgheziei române ardelenе în formare: *Supplex Libellus Valachorum*.

b. **Grigore Maior și Gherontie Cotore.**
Compromisul cu aristocrația reacționară ardeleană,
realizat de Maria Tereza cu 9 9

86 prețul „autoexilării” lui Inocențiu Micu, s-a răsfrânt negativ asupra luptei de emancipare națională a românilor, fără a izbuti să juguleze însuși procesul de formare a conștiinței naționale la populația românească din Transilvania. Urmașii lui Inocențiu Micu la scaunul episcopal din Blaj, deși cu mijloace și de pe poziții ideologico-politice mult mai modeste, s-au străduit să continue politica de emancipare națională începută de acesta, fiind secundați în opera lor de primii cărturari români de seamă ai epocii, formați la școlile catolice. Ne gândisem la episcopii Petru Pavel Aaron și Grigore Maior, ca și la învățații Silvestru Caliani și Gherontie Cotore, la care se va adăuga primul exponent al Școlii ardelenе: Samuil Micu.

Seria „plângerilor¹⁴ înaintate papei și Curții din Viena nu se oprește, deși uzează de termeni tot mai circumspecți și moderați. Un accent deosebit se pune pe întemeierea și dezvoltarea școlilor proprii la Blaj, ca și pe trimiterea elementelor înzestrate pentru studii superioare la Viena și Roma. Deși episcopul Rednic este puțin agreat în cercurile largi românești din cauza spiritului său confesionalist cam rigid, -nici el nu este indiferent față de

problema ridicării culturale a românilor din Transilvania și nici față de încercările de „latinizare” (catolicizare) a bisericii unite, în 1754 își încep activitatea școlile din Blaj, inițiate de Inocen- tiu Micu. Sub „păstorirea” episcopului Petru Pavel Aaron intră în funcțiune tipografia de la Blaj, plănuită tot de Inocențiu Micu.

Deși nu se mai formulează principii și revendicări politice naționale de amploarea și importanța celor din perioada Sinodului de la Blaj (1744), conștiința națională se face simțită acut, îmbinând sentimentul de mândrie, generat de originea romană, cu spiritul de revoltă față de condiția umilă a propriului popor. Atât la Petru Pavel Aaron, cât mai ales la Grigore Maior, prac- ticele folosite de guvernul și instituțiile feudale ardelenene pentru disimilarea românilor stârnesc accente puternice de indignare, ca și o condamnare netă a servitudinilor iobăgești din ce în ce mai apăsătoare. Astfel, cel dintâi se ridică, în 1755, foarte hotărât împotriva încercărilor de intimidare a preoților români cu iobăgirea, pentru a se lepăda de credința și legea lor românească: „Oh, durere, neamul nostru, cel ce era mai înainte slobod, au căzut rob și năcăjește sub picioarele altora. Și deși fuge cineva de sarcină și jugul iobăgiei, cu pedeapsă îl aduce înapoi.” Cel de al doilea, în 1778, aruncă și blesteme împotriva unor nobili

87 români care, amăgiți de beneficii înguste personale, își reneagă propriul popor, sporindu-i asuprirea și ignoranța! „în speranța unei înaintări sau unei situații mai bune, cei mai instruiți și cei ■ mai nobili se detașează de comunitatea și de credința poporului român și nu rămân între noi decât inculth” (*ibidem*, p. 228).

Ideea romanității este, de asemenea, foarte vie în tot acest răstimp, astfel, într-o scrisoare către papa din 1756, Petru Pavel Aaron, vorbind în numele românilor din Transilvania, arată că aceștia sunt: „Popor nenurjărat, rămasită la liii Traian și Adrian, de unde se numesc și acum în limba lor Romini sau Romani” (*ibidem* p. 229). Episcopul Maior este, pur și simplu, obsedat de romanitatea poporului nostru, pe care îl numește „*Romano-Valachus*”. învățatul ardelen care va dezvolta la maximum ideea contrastului dintre strămoșii romani, glorioși și liberi, și urmașii lor, românii, robi și ignoranți,

este, însă, dhe- rontie fcotore (c. 1720-1780; născut în Totoiu-Alba). în mintea sa există un ideal măreț al epocii romane, caracterizat prin vitejie, cultură, forță și libertate. Roma și imperiul roman reprezintă, în concepția sa, un moment de apogeu al culturii și civilizației umane, pe care l-ar dori reeditat. În spiritul operei istorice a stolnicului Constantin Cantacuzino și, pe urmele acestuia, ale mitropolitului Teodosie al Țării Românești, Ghe- rontie Cotore, într-o lucrare rămasă până azi în manuscris - *Articulușurile de price* constată, în această privință: „O amar!

Era oarecând și niamul românesc niam vestit, și lăudat, iar acum fără de veaste și de toți ocărat zace. Era oarecând viteaz, și în război tare; iară acum fără de puteare și mai fricos decât alte niamuri. Era oarecând înțelept, iară acum înconjurat de norul neștiinței. Era de cinste, iară acum de toți lăpădat. Porunca - oarecând și Ardealului, iară acum nici țării sale. îi slujeau oarecând alte niamuri, iară acum dânsul ieste batjocura acelora. Nainte era plin de fapte bune,' acum plin de fapte riale. Nainte era minune, de se vedea cineva în țăpă, însă acum toate furcile și țăpile numai dâșii le străjuiesc.¹¹⁶ D. Popovici echivala poziția cărturarului ardelean cu izvoarele gândirii sale, deși, în contextul social al epocii, ea reprezintă un important pas înainte, tocmai pentru că vine în continuarea luptei începute de Inocențiu Micu, la care „romanitatea” nu reprezintă doar un îndemn patriotic la „trezirea națională”, ci și un argument puternic pentru lupta de emancipare națională. Gherontie Co-

88 tore, în calitatea sa de profesor la școlile blăjene, va impulsiona spiritul național al epocii, pe care îl va continua, cu mijloace și posibilități superioare, colegul său mai tânăr, Samuil Micu, primul reprezentant de seamă al Școlii ardelenе.

c. **„Neunitii⁴⁴ si lupta de emancipare națională.** S-ar putea crede că procesul de emancipare națională era legat exclusiv de procesul transformărilor social-politice din jurul „unirii⁴⁴ cu biserica Romei, îndeosebi în perioada lui Inocențiu Micu. Faptele se dovedesc mai complexe și necesită o depășire a criteriilor confesionale, atât de

specifice unei părți a istoriografiei noastre burgheze. Cert este că activitatea lui Inocențiu Micu s-a resimțit puternic în toată ideologia epocii, indiferent de apartenența confesională a celor aflați în luptă.

Inocențiu Micu s-a adresat, de fapt, tuturor - intelectualilor și oamenilor din popor - pentru ridicarea la cultură și drepturi politice, folosindu-se în acest scop de noua confesiune religioasă. Bineînțeles, singură această împrejurare nu explică diversitatea și noutatea concepțiilor apărute în contextul epocii. Lupta ideologico-politică nu poate fi separată de interesele de clasă, de complexitatea taberelor care se confruntă.

Masele largi populare așteaptă o îmbunătățire reală a situației lor apăsătoare, rezultată din dubla exploatare - socială și națională. „Unirea⁴⁴ cu biserica Romei nu favorizase însă decât o parte infimă a populației românești, o minoritate chiar din sânul clerului. De aceea, împotrivirea față de „unire⁴⁴ dobândește un caracter de masă, la care contribuie, desigur, și intrigile claselor dominante. Se știe doar că „națiunile politice⁴⁴ aparțineau, în marea lor majoritate, confesiunilor reformate și că, în eforturile de a-și menține dominația, nu vedeau cu ochi buni trecerea populației românești la o confesiune apropiată de cea a habsburgilor. timp de aproape două secole ele încearcă toate mijloacele pentru atragerea românior la noile confesiuni, în special la Calvinism, devenit religia oficială a principilor ardeleni. Se cunosc și eșecurile înregistrate: la noua confesiune trecuse doar o - foarte neînsemnată minoritate din rândul populației românești (e vorba de o parte a nobilimii autohtone neasimilate până atunci). Există, apoi, o tendință puternică de a nu rupe contactul viu cu celelalte țări române pe tărâm religios, susținută de clerul și boierimea din aceste locuri, împrejurare de

89 care țin seama și prelații luminați ai noii confesiuni, în primul rând Inocențiu. Klicu, din moment ce revendică mereu păstrarea neatinsă a ritului oriental și se împotrivesc din răspuțeri „latinizării⁴⁴ (respectiv „catolicizării⁴⁴) bisericii „unite⁴⁴.

Fapt este că, pentru masele populare românești, din moment ce „unirea⁴⁴ nu aducea nici o ușurare a poverilor feudale, ci, dimpotrivă, implica noi contribuții pentru

sustinerea clerului greco-catolic, respingerea noii confesiuni se transformă într-o luptă antifeudală în veșminte religioase. Nu trebuie uitată, apoi, nici împrejurarea că masele românești ajunseseră, în această perioadă, la o conștiință națională difuză, potrivit căreia confesiunea ortodoxă reprezenta „legea românească”⁴⁴, oferindu-le un criteriu concret de diferențiere față de clasele și „națiunile”⁴⁴ dominante. De aceea, toate acțiunile de masă legate de această luptă se transformă inevitabil în manifestări deschise antifeudale, ceea ce le și asigură vitalitatea. Astfel, revolta condusă de călugărul Visarion Sarai, sprijinit de mitropolia din Banatul sârbesc, găsește un sprijin puternic la populația românească din Munții Apuseni. Ridicându-se împotriva „unității”⁴⁴, anumiți preoți își îndreaptă privirile spre Petersburg, prilejuind, până la urmă, intervenția directă a țarinei Elisabeta în favoarea credincioșilor ortodocși. Cea mai amplă și virulentă mișcare de rezistență a „neuniților”⁴⁴ se desfășoară sub conducerea călugărului Șotron ie din Cioara; ea a și devenit preludiul marii insurecții populare din 1784.

S-a remarcat, de asemenea, că partizanii ortodoxiei puneau, la început, un accent deosebit pe „dacism”⁴⁴ - în opoziție cu „latinismul”⁴⁴ „uniților”⁴⁴, deși subliniau cu maximă insistență participarea românilor la viața concretă a principatului. Dar, în confruntarea cu forțele feudale, ei își vor da seama că esențiale sunt nu divergențele religioase ale populației românești, ci pretextele claselor dominante pentru a-și menține dominația și asuprairea. Dealtfel, acțiunile politice ale episcopului Inocențiu Micu au un răsunet excepțional în rândurile întregii populații românești. Înfrângerea acestuia - exilul și ecoul lui negativ în cercurile oficiale - vor grăbi procesul de radicalizare ideologică a întregii populații românești din Transilvania. „Legea românească”⁴⁴, prin care era definită ortodoxia de partizanii împotrivirii la „unire”⁴⁴, devine un simbol al luptei antifeudale. Pe lângă păstrarea credinței strămoșești neschimbate, un loc tot

90 mai important îl ocupă conștiința libertății „românești”¹⁴ - în care poziția antifeudală este echivalentă cu lupta împotriva „unirii”¹¹, așa cum va demonstra din

plin răscoala țărănească din 1784, ale cărei premise porneau de la situația socială concretă.

Nu era nevoie acum de divergențe confesionale, stimulate de Viena, ci de o platformă comună în lupta pentru scuturarea jugului feudal și pentru demnitate națională. Au existat, desigur, intelectuali luminați și din rândurile populației ortodoxe care, într-o măsură sau alta, și-au dat seama de unitatea de interese naționale, dincolo de învrăjbirea confesională. Ne referim aici la personalități remarcabile în contextul epocii, cum au fost: Dimitrie Eustatievici, Ioan Piuariu-Molnar, Dimitrie Țichindeal și îndeosebi eminentul iluminist Paul Iorgovici. Firește, locul fiecăruia dintre ei s-a definit într-un proces complex și îndelungat, în condiții și cu mijloace diferite. Astfel, dacă meritul lui Eustatievici se leagă, în primul rând, de eforturile de dezvoltare ale învățământului în limba română, fără implicații nemijlocite mai importante din punct de vedere ideologic și politic, activitatea lui Ioan Piuariu-Molnar, strălucit medic oculist și popularizator al cunoștințelor științifice, ridică și unele dificultăți de apreciere, datorită împrejurărilor în care se afirmă, ca și propriilor contradicții. Aflat în cercul gubematorului Brukenthal (inclusiv în loja masonică din Sibiu), celebrul fiu al nu mai puțin faimosului Popa Tunsu, I. Piuariu-Molnar îndeplinește și un rol negativ în acțiunea de „pacificare”¹¹ a răsculaților, se condându-1 pe episcopul sârb al românilor „neuniți”¹¹. Intelectual modest, dar inimos, Dimitrie Țichindeal își orientează contribuția pe un plan restrâns cultural-educativ, dar în sens iluminist. În schimb, Paul Iorgovici, personalitate autentică, adăpată la izvoarele „luminilor franceze”¹¹; se dovedește a fi un reprezentant de prim ordin al Școlii ardelenе.

Merită să notăm, de asemenea, faptul că, ținând seama de situația lor specială, exponenții „neuniți”¹¹ ai Școlii ardelenе sunt mai rezervați în problemele latinității, acordând o importanță sporită elementului daco-getic în formarea poporului român, ca de altfel și contribuției slave la vocabularul limbii române, constituind deci un adevărat corectiv al exagerărilor latiniste.

d. Școala ardelenă și biserica. O problemă pusă adesea greșit, unilateral, iar uneori chiar cu o anumită rea-credință. Și,

91 fiindcă lucrurile nu sunt deloc simple, să menționăm, de la bun început, câteva din coordonatele problemei. Faptul că principalul predecesor al Școlii ardelenе a fost episcopul unit Inocențiu Micu; continuitatea și doscontinuitatea raporturilor stabilite de el cu biserica în activitatea învățărilor Școlii ardelenе; politica iosefinistă și biserica unită; situația învățaților iluminiști români în cadru/ acestei politici; episcopul Bob și învățații Școlii ardelenе; poziția lui Bob în problema emancipării românilor uniți din Transilvania; diferențele și contradicțiile dintre Bob și corifeii Școlii ardelenе; exegeza confesionalistă și valorificarea științifică a luptei naționale, antifeudale, a cărturarilor români din Transilvania etc.

Să urmărim, deci, pe rând fiecare din aceste aspecte, nu înainte însă de a formula, foarte pe scurt, considerațiile de ordin general referitoare la iluminism și biserică. Despre ce este vorba? Pornind de la primatul absolut al rațiunii, iluminismul ca esență ideologică este incompatibil cu orice confesiune și credință religioasă, care, din această perspectivă, nu constituie decât un rezultat al neștiinței, obscurantismului și înșelătoriei clericale. Pe această poziție radicală, fermă, ateistă s-au situat, de pildă, materialiștii francezi d'Holbach, Helvetius sau Diderot, iar dintre învățații Școlii ardelenе de această poziție s-a apropiat numai Budai-beleanu, fără să putem însă vorbi la' el de un ateism declarat, ci numai de un anticlericalism și anticonfesionalism radical. Poziții ateiste înregistrăm îndeosebi în țări în care biserica reprezintă un partener de bază al puterii politice laice (în special în Anglia și Franța). Acolo unde biserica însăși, mai bine zis unele confesiuni ale acesteia, se află în situația de tolerată sau cu avantaje inferioare celorlalte confesiuni, favorizate, întâlnim o atitudine critică și progresistă chiar din partea clerului de rând al confesiunilor respective. Așa s-a întâmplat cu preoții români ortodocși, în răzcoalele sub haină religioasă (Sarai și Sofronie) sau chiar în marea insurecție țărănească din 1784, după cum pe o poziție de revendicări progresiste de înaltă exigență națională s-a situat episcopul unit Inocențiu Micu. Se înțelege că anumiți clerici democrați, fără să se dezică de concepțiile lor religioase despre lume (cum e cazul abaților Mably și Morelly), au militat pentru idei social-politice progresiste, profund antifeudale. De

aceea, trebuie să tratăm totdeauna această problemă foarte nuanțat, în funcție de situațiile și intere-

92 sele concrete ale cărturarilor respectivi, dar mai ales a popoarelor din care fac parte.

Despre poziția lui Inocențiu Micu am discutat pe larg, subliniind aportul său progresist de neprețuit. Asupra unei laturi din concepția sa trebuie să revenim și să stăruim în mod aparte. Este vorba de modul în care înțelege el încercarea de a face din unirea cu biserica Romei temeiul unor revendicări pentru românii din Transilvania. Pe această linie el are nevoie ca întreaga populație românească din Transilvania să fie unită, dar nu pentru a se separa de ortodoxie, ci pentru a beneficia de privilegiile înscrise ca preț al „unirii” cu biserica Romei. Ca deschizător al ideologiei naționale, Inocențiu Micu vrea să prevină, totodată, orice scindare, fie ea și de ordin confesional, a românilor din toate provinciile fostei Dacii. De aceea, el respinge încercările de latinizare a bisericii „unite” (adică de apropiere a ei de catolicism), după cum cere înlăturarea iezuitului de pe lângă episcopul unit, ca supraveghetor al devotamentului acestuia față de Roma, privind pe primul plan unitatea de rit a tuturor romanilor (serviciul religios în același rit, în aceeași limbă și folosirea unei literaturi religioase comune). Este o politică pe care a susținut-o și după plecarea în exil și pe care au încercat s-o anihileze, pe toate căile, Curtea de la Viena și forurile feudale locale. Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior au continuat, potrivit condițiilor în care si-au desfășurat activitatea, această poziție inițiată de Inocențiu Micu. Așa cum au demonstrat în lucrările lor istorice, ruptura’ religioasă dintre o parte și restul românilor a însemnat, de fiecare dată, și o disimilare și deznaționalizare a grupului etnic respectiv. Astfel, nobilimea română trecută la catolicism s-a maghiarizat cu totul, devenind una din forțele feudale cele mai înverșunate împotriva luptei de emancipare a țăranilor români. Într-un mod similar s-au petrecut lucrurile cu nobilimea mijlocie și mică trecută la Calvinism. Inocențiu Micu și învățații Scolii ardeleni, e vorba în special de Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior, au militat cu toată hotărârea împotriva adâncirii rupturii dintre uniți și ortodocși, tocmai pentru evitarea repetării unor fenomene

similare. Precizăm acest fapt, fiindcă el este foarte important pentru înțelegerea esenței raporturilor dintre corifeii Școlii ardelenе și conducerea bisericii „unite” din timpul lor. O serie de publiciști greco-catolici au încercat să prezinte conflictul

93 dintre episcopul Bob și învățații Școlii ardelenе ca o problemă de reiații personale, izvorâte din temperamentele și interesele deosebite ale acestora din urmă față de prelatul „unit” de la Blaj. într-o lumină oarecum diferită, dar vizând același scop, se situează și strădaniile bătrânului cercetător blăjean N. Albu, menționate pe parcurs, de a reabilita pe episcopul Bob, inclusiv ca un sprijinitor al lui Samuil Micu, dar mai ales prezentându-l ca abil diplomat, datorită căruia s-ar fi infiltrat elementele meșteșugărești și comerciale din rândurile românilor în orașe, unde li se interzisese până atunci fixarea unui domiciliu stabil.’

Să recapitulăm faptele și să delimităm pozițiile. Fără îndoială, nici unul din corifeii Școlii ardelenе n-a avut simpatie personală pentru episcopul Bob. Și era foarte firesc acest lucru. În 1782, când este numit Bob ca episcop al românilor uniți la Blaj, deși obținuse cel mai mic număr de voturi, învățații Școlii ardelenе se pronunțaseră împotriva sa, preferându-l pe Ignatie Darabant, în care vedeau un om potrivit pentru a transforma Blajul într-un centru de iradiere a culturii naționale, pentru emanciparea tuturor românilor.

S-a spus că Viena l-a preferat pe Bob fiindcă nu era călugăr și numirea sa era în consens cu politica ecleziastică inițiată de Iosif al II-lea împotriva influenței ordinelor călugărești. Foarte probabil că a fost așa. Dar, venind în întâmpinarea aceleiași tendințe, în anul următor se pregătesc să părăsească ordinul călugăresc Samuil Micu, Gheorghe Sincai și Petru Maior, deși nu li se îngăduie, în 1784, să-și realizeze această dorință decât ultimilor doi. Cât privește orientarea favorabilă politicii ecleziastice a lui Iosif al II-lea, observăm, apoi, că Petru Maior scrie *Procanonul*, influențat și de febronianism, dar și de reprezentanții dreptului canonic losefinist (de genul lui von Riegger), iar Samuil Micu își îndreaptă privirile spre gallicanism, traducând din Claude Fleury. în

problema politicii eclesiastice iosefiniste nu existau, deci, motive de conflicte între ei și episcopul Bob numit de monarhul „luminat” din Viena. Deosebirea privește alte aspecte ale realității transilvănene și ele trebuie privite ca atare.

Spre deosebire de Inocențiu Micu, Bob se străduia să „latinizeze” pe nesimțite biserica unită, apropiind-o tot mai mult de romano-catolicism. Și, în acest domeniu, conflictul a devenit grav, indiscutabil, fiindcă implica neapărat și, reversul

94 național. Pentru Bob, „latinizarea” bisericii unite era un mijloc de prevenire a elementelor românești pe cale de îmburghezire. Talentat în gospodărirea și sporirea averii episcopiei și a capitalului cămătăresc, Bob devine un creditor al nobililor maghiari, inclusiv al viitorului guvernator Bánffy. Începând cu propriile rude, continuând cu prieteni și cunoscuți, Bob reușește să-și infiltreze oamenii în orașele transilvănene, închise până atunci elementelor românești. Din acest fapt se și încearcă a se, face un merit deosebit al episcopului Bob, ca deschizător de drum pentru o burghezie și un proletariat românesc în orașele transilvănene, adică de trecere a acestora din *extra, intra muros*. E suficient să reamintim că și în Cluj-Napoca Bob întemeiază prima biserică înăuntrul orașului – (la început ca depozit de cereale, pentru a-i ridica, apoi, turlă și a-i adăuga, în apropiere, și o școală confesională). Se pătrundea în oraș și acesta era, ilară îndoială, un pas înainte. Dar care era prețu pe care-l plăteau românii, dacă renunțau la exigentele naționale formulate de Inocențiu Micu și de continuatorii săi, âamuil Micu, Gheorghe Șincai și ^etru Maior? Disimilarea și deznaționalizarea, cum s-a petrecut în numeroase cazuri cu elementele meșteșugărești și comerciale pătrunse atunci în orașe. Intelectual mediocru, fipsit de viziunea și simțul patriotic adevărat, Bob se ploconează în fața unei concepții înguste, chiaburești, de parvenire, respingând marile revendicări și acțiuni naționale, ca *Supplexul*, de care se desolidarizează într-un mod jalnic, ca și de lupta națională a corifeilor Școlii ardelenice, pe care îi’

prigonește fără milă. E curios' că Budai-Deleanu, care n-a avut decât un contact sporadic cu episcopul unit, îi numește, cum am văzut, pe el și pe oamenii săi, „etnochtoni”, adică'ucigători de neam. Și, din perspectiva sa progresistă, avea dreptate.

Nici o cercetare științifică asupra Școlii ardelene, asupra sfârșitului secolului al XVIII-lea și începutul celui următor în Transilvania, nu poate face abstracție de aceste fapte esențiale, învățații Școlii ardelene au militat cu toată ardoarea împotriva transformării bisericii unite într-un mijloc de scindare a poporului român în două comunități naționale, cum s-a petrecut, desigur în alte condiții, cu sârbii și croații.

Dincolo de aceste fapte, nu putem face abstracție nici de limitele și particularitățile pe care le-a imprimat activității lor

95 culturale situația de clerici. Astfel, datorită menținerii sale ca ieromonah al mănăstirii Sfintei Troițe din Blaj, Samuil Micu a scris nenumărate cărți religioase, inclusiv de teologie dogmatică, potrivnice ideilor avansate. Este adevărat că el a încercat și, parțial, a izbutit să se folosească de cărțile religioase și în scopuri iluministe. Astfel, *Carte de rogacioni*, prin faptul că era editată cu litere latine și cu o justificare a introducerii acestui alfabet, reprezintă prima manifestare a laturii latiniste a ideologiei sale naționale. *Biblia*, în traducerea sa, are și un rol pozitiv în dezvoltarea limbii literare, cum au și alte scrieri religioase ale sale. În prefețele scrierilor religioase, după cum s-a remarcat, Samuil Micu și-a formulat mereu încrederea în luminarea maselor și combaterea nestiinței și superstițiilor. Gheorghe Șincai a publicat și el *Catehismul cel mare* (1783), în al cărui *Cuvânt înainte* formulează și cerințe ale instruirii și educării iluministe, dincolo de caracterul obscurantist al cărții religioase ca atare. Petru Maior, preot și protopop, pe lângă *Procanon* (tipărit postum), a publicat un volum de *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*, Buda, 1809; altul de *Didahii adecă învățături pentru creșterea fiilor la îngropăciunea pruncilor morți*, Buda, 1809 și un al treilea de *Prediche sau învățături la toate duminicile și*

sărbătorile anului, Buda, 1816-1811. Ca și Micu, Maior adoptă și în aceste scrieri religioase un iluminism moderat, de exhortație spre învățătură și moralitate, împotriva neștiinței, superstiției și viciilor dăunătoare.

Samuil Micu acordă, apoi, în scrierile sale istorice, atât în *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, cât și în *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor*, părți speciale consacrate istoriei bisericii române ortodoxe și unite, după cum traduce și o istorie ecleziastică. Petru Maior scrie și publică o *Istorie a bisericei românilor atât a cestor din coace, precum și a celor din colo de Dunăre*, Buda, 1813. J^a amândoi, deși greco-catolici, este absent spiritul îngust al prozelitismului confesional și interesul principal se îndreaptă spre cunoașterea istoriei bisericii ca parte integrantă a istoriei poporului român. Firește, mai puțin îfl aceste lucrări și mai mult în scrierile religioase propriu-zise, ei vin, de fapt, și în contradicție cu aspirațiile lor iluministe, care sunt limitate de subordonarea față de o instituție feudală prin însăși esența ei. Numai Budai-Deleanu depășește complet

96

această legătură cu biserica, ridicându-se la o concepție consecvent laică, raționalistă. ,

Dincolo de concesiile făcute concepțiilor religioase; meritul lor este, în acest domeniu, de a fi încercat să depășească orizontul îngust confesional. Micu și Maior au luptat, după cum se știe, pentru refacerea unității religioase a românilor din Transil-¹vania, fapt care a adâncit conflictul lor cu episcopul Bob. Spre sfârșitul vieții, la început primul și, după moartea acestuia, cel de-al doilea, s-au rupt de legătura nemijlocită cu cercurile clerice, consacrându-și toată energia misiunii iluministe de tipărire și răspândire a cărților. La Buda fiind, au simțit și mai puternic legătura cu propriul popor,, cum a simțit-o Bu- dai-Deleanu mereu în autoexilul său de la Lwow. Acest fapt este evident în simpatia lor față de masele asuprite, dar și în interesul pentru cunoașterea manifestărilor spirituale ale acestora, fără să ajungă însă, după cum vom vedea, la valorificarea programatică a tezaurului spiritual popular.

NOTE BIBLIOGRAFICE

- 1 Vezi Francisc Pali „Formația școlară a lui Ithocenție Micu-Klein”. în „Apulum”, XIX, Ideologii Școlii ardelene de primul act (1981) p. 229; apud. D. Prodan *Supplex Libellus Valachorum* - Din istoria națiunii române Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 151.
- 2 cf. D. Prodan „*Supplex Libellus Valachorum*”, ed. cit., p. 137, iar pentru restul subcapitolului consacrat lui Inocențiu Micu am avut în vedere capitolul respectiv din cartea lui D. Prodan, de la p. 137 la p. 199.
- 3 cf. I. Zoltan T6th, *Quelques problemes de l'etat multinational hongrois auX-e Congres international des sciences historiques, 4-1 / septembre*, Roma, 1955, pp. 123-149; precum și *Magyarok es românok*, de același autor, Budapest, 1966, p. 63.
- 4 Citatul dat în traducere este după textul original al revendicărilor în limba latină, la Biblioteca Academiei R.S.R., Cluj-Napoca. Ms. lat. 265, pp. 347, 355, 359, 362 și 370.
- 5 Idem, *ibidem*, p. 141; D. Prodan citează formularea aceleiași revendicări după Hurmuzaki, VI, p. 573; *Wieder die Natur ist es, portare onus publicum cum cae- teris Nationibus, et non sentire commodum cum ipsis*”, sau, după Hurmu- • zaki-Iorga, XV/2, p. 1959: „*Aequitatis autem est, qui suportat onera, iile habeat praemia*”
- 6 Apud D.. Popovici, *Studii literare*, 1, *Literatura română in epoca „luminilor”*. Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 196.

97

JV. SCOALA ARDELEANĂ, MIȘCARE CULTURALĂ NAȚIONALĂ ILUINISTĂ

9

a. **Denumire, cronologie, componentă.** Simplificând și denaturând imaginea dezvoltării culturale fa români din Transilvania, manuale școlare mai vechi desemnau sub denumirea Școlii ardelene mai mult de un secol de evoluție ideologică, începând cu mijlocul veacului al XVIII-lea și terminând cu ultimele decenii ale celui următor. Astfel, fenomene culturale si ideologico-politice distincte, cum au fost începuturile luptei de emancipare națională sub egida unirii cu biserica Romei, mișcarea de idei națională iluministă din ultimele trei decenii ale'seciolului al XVflI-lea și primele trei din veacul al XIX-

lea, ideologia revoluției din 1848 și curentul filologic al latiniștilor epigoni erau aduse la același numitor pe baza latinismului extremist.

Exegeza științifică a înlăturat asemenea confuzii și erori. Denumirea de școală latinistă, mai exact de curent latinist, s-a rezervat exclusiv pentru latiniștii extremiști din a doua jumătate a veacului al XIX-lea. În schimb, pentru mișcarea de idei națională iluministă de la sfârșitul veacului al XVIII-lea și începutul celui următor s-a consacrat termenul de Școală ardeleană.

Accepțiunea denumirii de școală este foarte largă, semnificând deopotrivă curent de idei caracteristic unei anumite epoci istorice, grupare de cărturari cu vederi și preocupări comune sau înrudite, elaborarea și urmărirea unui program concret de emancipare națională, cultură! și ideologic-politic, un crez și o conduită de dascăli ai națiunii aflate în plin proces de constituire și cristalizare.

Din însăși definirea Școlii ardelenice ca fenomen cultural-ideologic distinct s-a precizat și cadrul său istoric. Amatorii de periodizări rigide vor însă niște date precise pentru

98 determinarea cronologică a mișcării legate de viața și activitatea principalilor ei reprezentanți.- Iată această linie, unii au propus ca dată de început al Școlii ardelenice apariția primei scrieri a lui Samuil Micu, *Carte de rogacioni* (Viena, 1779)', care constituie totodată cea dintâi tipăritură în limba română cu alfabet latin, introdus pe baza unor principii originale, formulate în primele pagini ale volumului. S-a replicat, pe bună dreptate, că scrierea din 1779 este ulterioară altor lucrări ale învățatului respectiv, legate și ele de concepția sa istorică și filologică despre latinitatea limbii și poporului român. Șincai însuși aduce precizări, în această privință, în prefața la scrierea lor comună *Elementa linguae dacoromanae sive valachicae* (Viena, 1780), în care erau reluate și dezvoltate principiile formulate în *Cartea de rogacioni*. Cu acest prilej prietenul și colaboratorul lui Samuil Micu arată că argumentele pentru susținerea principiilor „le-a cules, acum câțiva ani, foarte eruditul Samuil Micu în lucrarea sa manuscrisă despre *Originile românilor din Dacia* (dacoromanilor), mai multe le-am

prezentat eu în *Extrasele mele*, de-a lungul celor cinci ani, cât am zăbovit la Roma...². S-a dovedit, apoi, că, până în 177-8, Samuil Micu terminase două importante lucrări istorice: *Brevis historica notitia originis et progressu nationis daco-romanae seu ut quidem barbaro vocabulo appellant Valachorum, ab initio neque ad seculum XVIII* și *De ortu, progressu conversione Valachorum Episcopis item Archiepiscopis et Metropolitibus eorum.V*

Integrându-1 și pe Inocențiu Micu în Școala ardeleană, ca unul ce a elaborat nucleul crezului ei politic, cum au procedat unii cercetători⁴, începutul Scolii ardeleni ar trebui să-l legăm de mijlocul deceniului al V-iea din secolul al XVIII-lea. Dar, în consens cu majoritatea cercetătorilor actuali, socotim că Școala ardeleană propriu-zisă s-a definit ca atare începând cu deceniul al VIII-lea din secolul „luminilor”¹¹, fără să ne oprim, totuși, la o anumită dată fixă. Cât despre limita cealaltă, s-a propus anul 1821⁵, anul morții lui Petru Maior, având în vedere că acesta a fost singurul reprezentant al Școlii ardeleni de la care s-au păstrat „tipărite”¹¹ operele principale.

Data ni se pare acceptabilă într-un fel și din alte considerente. Mai întâi, în 1820 s-a stins din viață și I. Budai-Deleanu, cel mai înaintat exponent al iluminismului românesc, iar în 1821a avut loc, dincolo de Carpați, mișcarea revoluționară a lui

Tudor Vladimirescu, care, oricum, pe tărâm social-politic, depășește iluminismul.

- Se pot invoca argumente și împotriva acestei date, inclusiv în spiritul criteriului fundamental al unei periodizări științifice, potrivit căruia nu anul morții gânditorilor care ilustrează o mișcare de idei este decisiv, ci ultimele lucrări reprezentative ale acestora. Astfel, ținând seama de acest criteriu, *Lexiconul româno-latino-ungaro-german* (Buda, 1825), inițiat de Samuil Micu, conținuta de Vasile Coloși, Ioan Corneli și Petru Maior, terminat și tipărit de Ioan și Alexandru Teodorovici (ultimul semnează Theodori), ar putea fi mult mai convingător pentru stabilirea datei limită, deși, considerându-i și pe Damaschin T. Bojâncă (1802-1869) și pe Constantin Diaconovici-Loga (1770-1850)⁶

reprezentativi pentru iluminismul românesc din Transilvania, ar trebui să împingem această limită până spre mijlocul secolului al XIX-lea. Concret, lucrurile nu sunt însă atât de complicate, fiindcă în deceniul al III-lea s-au încheiat, de fapt, și ultimele scrieri cu adevărat specifice Școlii ardelene, chiar dacă includem în ea și unele lucrări mai puțin cunoscute și studiate, cum este *Scurtă cunoștință a lucrurilor Dachiei și mai ales a Ardealului...* de Ioan Monorai.⁷

Stăruind asupra denumirii și periodizării, vrând-nevrând, am devansat câteva aspecte ale componenței Școlii ardelene, deși, în unele cazuri, nu ne-am referit în mod expres la anumite nume de cărturari. Astfel, disociind Școala ardeleană de începuturile luptei de emancipare națională de la mijlocul secolului al XVIII-lea, implicit am exclus din ea pe Inocențiu Micu, Gherontie Cotore și Grigore Maior, pe care unii cercetători îi socotesc întemeietorii ei, îndeosebi pe cel dintâi⁸. De fapt, este foarte greu să-l separăm pe Inocențiu Micu de Școala ardeleană, din moment ce o bună parte din tezele principale ale acestei mișcări au fost elaborate de el. Nu insistăm, deocamdată, asupra faptului, mulțumindu-ne să-i considerăm pe Inocențiu Micu, pe prietenii și continuatorii săi, Gherontie Cotore și Grigore Maior, ca *precursori* nemijlociți ai Școlii ardelene.

Cât despre reprezentanții propriu-ziși ai Școlii ardelene, consens unanim există doar în privința personalităților de prim ordin. Ne gândim la Samuil Micu și Gheorghe fineai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu. Totuși, mișcarea iluministă românească din Transilvania a cuprins și alți cărturari ai epocii, 100 dintre care unii au contribuit substanțial la definirea ideologiei sale și nu pot fi omisi nici chiar dintr-o prezentare mai succintă a acesteia. Ne referim în primul rând la Ioan Piuariu-Molnar, Paul Iorgovici și Ioan Monorai.

Istoricii literari extind foarte mult sfera cărturarilor aparținând Școlii ardelene, încadrând în ea o serie de autori de gramatici și dicționare, de traducători și popularizatori ai unor scrieri literare, de versificatori și „luminători”⁴¹ mărunți. De pildă, Al. Piru, pe lângă Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu, include în componența Școlii ardelene și pe Vasile Aaron și Ioan Barac, precum și un grup aparte,

denumit „alți luminători afiliați Școlii ardelene”¹¹: Ioan Piuariu-Molnar, Stefan Crișan-Korosi, Vasile Coloși, Ioan Corneli, Ioan si Alexandru Teodorovici, Gheorghe Rojă, Mihai Boiagi, Ioan Âlexi, Radu Tempea, Paul Iorgovici, Constantin Diaconovici-Loga, Dimitrie Tichindeal, Damaschin Bojâncă, Moise Fulea, Vasile Gergely și Vasile Papp.⁹ În notele biobibliografice¹⁰ ale cărții sale consacrate Școlii ardelene, Aurel Nicolescu prezintă pe următorii cărturari: Damaschin T. Bojâncă, Ioan Budai-Deleanu, Ștefan Crișan (Korosi), Constantin Diaconovici-Loga, Paul Iorgovici, Petru Maior, Dimitrie Eusta-tievici, Ioan Molnar-Piuariu, Ioan Monorai, Vasile Papp, An-toniu Praeditis Nasody, Gheorghe Șincai, Radu Tempea si Dimitrie Tichindeal. Crestomația *Școala ardeleană*, alcătuită de Florea Fugariu, însumează \$7 de titluri, cuprinzând texte dintr-un mare număr de autori. Printre aceștia se află inclusiv episcopii Ioan Bob și Samuil Vulcan, ba chiar și împăratul austriac Iosif al II-lea. Natural, miezul crestomației îl formează scrieri aparținând principalilor învățați ai Școlii ardelene: Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu. În tabelul cronologic al crestomației, deși nu figurează toți autorii textelor publicate, în afară de cei patru învățați amintiți înainte, mai sunt luați în considerare: Constantin Diaconovici-Loga, Paul Iorgovici, Gheorghe Lazăr, Ioan Molnar-Piuariu, Radu Tempea, Vasile Aaron, Ioan Barac și Dimitrie Tichindeal.¹¹

Sunt nume multe - unele mai puțin cunoscute - care, privite în totalitatea lor, subliniază amploarea și diversitatea Școlii ardelene ca mișcare culturală. Dar, într-o lucrare de sinteză consacrată ideologiei Școlii ardelene, nu e cazul să fie urmărite

101 toate, accentul căzând pe personalitățile marcante, pe scrierile cu advărat reprezentative. E suficient, probabil, ca „luminătorii”⁴⁴ mărunți să fie doar menționați în legătură cu anumite probleme care definesc Școala ardeleană în complexitatea ei ca mișcare culturală.

De fapt, ca și alte fenomene cultural-ideologice, Școala ardeleană nu a fost omogenă, nu a apărut și nici nu s-a constituit dintr-o dată ca mișcare de idei, ci reflectă o întreagă perioadă istorică: procesul de formare și dezvoltare a națiunii române, în condițiile deosebite ale

Transilvaniei de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul veacului următor. Școala ardeleană a îndeplinit un rol progresist prin conținutul și natura problemelor dezbătute: lupta pentru drepturi politice și culturale naționale, pentru închegarea și dezvoltarea conștiinței naționale, critica instituțiilor și păturilor feudale dominante, condamnarea privilegiilor și a sistemului feudal de asuprire socială și națională, eforturi pentru răspândirea științei de carte în masele largi, de popularizare a cunoștințelor științifice și de combatere a superstițiilor, de întemeiere a unei culturi progresiste în limba proprie, elaborând lucrări istorice și lingvistice, tălmăcind și adaptând cărți de științele naturii și de filosofie, creând valoroase opere beletristice' originale, reprezentând în esență una din formele istorice concrete ale ideologiei progresiste a națiunii române surprinse în dezvoltare, în ascensiune, Școala ardeleană are un caracter național iluminist, prin conținutul revendicărilor sale, prin modul de a pune și rezolva problemele îmbrățișate, ca și prin sursele teoretice din care se inspiră. Caracterul antifeudal, iluminist și național, se accentuează pe măsură ce se dezvoltă relațiile de producție capitaliste și se adâncește criza orânduirii feudale, culminând cu influența răscoalei țărănești și ecourile revoluției din Franța. Pentru înțelegerea specificului Școlii ardelenice ca mișcare culturală națională iluministă trebuie luate în considerație transformările pe tărâm național: atât evoluția statutului social-politic al populației românești din Transilvania, cât și formele multiple ale relațiilor dintre românii ardeleni și cei din Moldova și Țara Românească, complexitatea dezvoltării poporului român de pe întreg cuprinsul vechii Dacii de-a lungul istoriei sale și îndeosebi în această perioadă, în condițiile existenței mai multor formațiuni statale naționale, aflate sub dominația unor puteri străine diferite,

102 condiții care se repercutează și asupra procesului de constituire a națiunii române. În funcție de toate acestea trebuie înțelese geneza și evoluția Școlii ardelenice ca mișcare de idei, raporturile ei cu umanismul din Transilvania și din celelalte țări române, cu premegătorii ei nemijlociți - îndeosebi cu Inocențiu Micu, cu mișcarea

corespunzătoare contemporană din Ungaria și Austria, cu diversele forme europene de iluminism (iosefinism, *Aufklärung* și „filosofia luminilor”), precum și cu ideologia feudală dominantă. Școala ardeleană trebuie examinată în mișcarea sa reală și complexă, de la precursori și până la expresia ei cea mai înaintată din capodopera lui I. Budai-Deleanu, *Țiganiada*. Caracterul național iluminist, dominant în definirea Școlii ardelene ca mișcare de idei originală și progresistă, s-a constituit de-a lungul unei întregi perioade istorice. De aceea, el nu are aceleași particularități la toți exponenții săi, nici măcar în toate scrierile aceluiași cărturar, ci variază în funcție de personalitatea autorului și de etapele transformărilor pe care le suferă aceasta în însuși evoluția socială. Orice încercare de a prezenta Școala ardeleană printr-o schemă rigidă, cu trăsături fixe, comune pentru toți reprezentanții ei, sau cel puțin pentru fiecare cărturar în parte, ni se pare profund eronată, neștiințifică.

E nevoie de mai multă rigoare metodologică în complicata, dificila și gingașa muncă de exegeză științifică a moștenirii culturale progresiste. Elasticitatea noțiunilor nu implică inconsistența lor, trecerea necondiționată în ppusul lor sau îmbinarea metafizică a contrariilor; orice schimbare a conținutului lor își are o determinare reală, care se și reflecta în procesul cunoașterii.

În cele șase decenii de existență a Școlii ardelene, ideologia ei a evoluat, după cum au evoluat și reprezentanții săi. Pentru a pune în lumină acest fapt este necesară o examinare atentă, diferențiată, la obiect, a fenomenelor înseși.

"b. Etapele Școlii ardelene. Primele breșe în ideologia feudală le realizează, de fapt, Inocențiu Micu, atât din interiorul, cât și din afara ei. Dacă îl socotim doar precursor principal și nemijlocit al Școlii ardelene, ne gândim nu atât la conținutul social-politic al acțiunilor sale naționale sau la elementele originale de iluminism timpuriu din demersurile sale

103 ideologico-teoretice, cât la temeiurile instituționale de la care pornește și în numele cărora duce lupta.

Inocențiu Micu, dealtfel ca și prietenii și colaboratorii săi apropiați, revendică încă drepturi și libertăți pentru românii din Transilvania invocând avantajele promise de hasburgi în schimbul unirii cu biserica Romei și folosindu-se de calitatea lui de episcop al românilor uniți. Este adevărat, revendicările formulate de el depășesc cercurile confesionale, având în vedere întreaga populație românească din Transilvania, după cum argumentele sale cele mai puternice nu se referă la biserică, care constituie pretextul lor, tocmai pentru că hâbsburgii sunt interesați de viitorul ei. Cărturarii Scolii ardelenе nu mai invocă apartenența la confesiunea inițiată de Viena, revendicările se fac direct în numele populației românești, luată în totalitatea ei. Desigur, există și alte deosebiri- importante între ideologia națională inițiată de Inocențiu Micu și cea a cărturarilor iluminiști din Școala ardeleană, asupra cărora vom avea prilejul să insistăm mai târziu. Deocamdată reținem faptul că lupta pentru revendicări politice naționale dusă de Inocențiu Micu reprezintă, în fond, o **etapă** de pregătire nemijlocită a Scolii ardelenе, în primul rând ca ideologie a emancipării naționale, dar și ca orientare iluministă incipientă, încă insuficient elaborată, dar originală și profund democratică, superioară, în această privință, anumitor concepții social-politice ale unor cărturari iluminiști din Occident.

Trebuie remarcat, de asemenea, că, după" cum Inocențiu Micu și Gherontie Cotofe se inspiră din Dimitrie Cantemir¹² în problemele romanității limbii și poporului român, ale vechimii și continuității românilor pe pământul fostei Dacii, tot așa lupta și -ideile formulate de ei vor contribui la formarea conștiinței naționale în toate țările române, la pregătirea- întregului iluminism românesc. Se știe doar că iluminismul, românesc nu se restrânge la Școala ardeleană, deși aceasta constituie, poate, expresia lui cea mai complexă și caracteristică, dat fiind că pentru nici o altă mișcare românească de acest fel nu este mai definitoriu caracterul național iluminist ca pentru ea. Aceasta nu înseamnă, *ipso facto*, că trebuie să excludem din complexitatea concretă a Scolii ardelenе elementele de altă factură - mai vechi sau contemporane -, integrate în structura ei în anumite momente ale evoluției și la

anumiți exponenți ai săi.

104

Valorificând tradițiile luptei naționale și iluminismul timpuriu al lui Inocențiu Klicu, învățații Școlii ardelenne se inspiră, de pildă, și direct din Dimitrie' 6antemir, atât în problemele romanității, cât și în cele ale orientării social-politice a acestuia, cu evidente nuanțe preiluministe.¹³. Dealtfel, chiar sursele iluministe europene - iosefinism, *Aufklärung*, „filosofia luminilor” - sunt valorificate într-un proces complex, care îi exclude influența mișcării revoluționare interne și internaționale, dar nici intensificarea reacțiunii de după moartea lui Iosif al II-lea. Dominanta unei trăsături nu presupune o apreciere rigidă a diferitelor expresii ale ideologiei epocii. Constatarea ni se pare valabilă și pentru mișcările de idei ulterioare Școlii ardelenne. Astfel, referindu-ne la romanticii progresiști-democrați și la democrații revoluționari, promotori ai ideologiei majore a burgheziei în ascensiune, trebuie să ținem seama și de aspectele iluministe din concepțiile lor social-politice, variabile ca pondere chiar în operele aceluiași autor. În cazul latiniștilor extremiști, trebuie să nu uităm că, deși preiau în bloc programul lingvistic al Școlii ardelenne, ei îl denaturează pe temeiuri și în scopuri diferite de natura și finalitatea acestuia, procedăm, de fapt, absolut legitim, din moment ce admitem conexiunea reală dintre diferitele etape ale dezvoltării culturii, care se realizează ca unitate între continuitate și discontinuitate. Preluarea, asimilarea și transformarea ideilor vechi și noi, elaborarea propriilor concepții, originale, țin de esența și de specificul dezvoltării ideologiei, în care, deși determinantă este, în ultimă instanță, existența socială obiectivă a cărturarilor respectivi, poziția, atitudinea și interesele claselor sociale pe care le reprezintă, nu se poate face abstracție de moștenirea ideologică pe care o acceptă sau resping, de climatul spiritual în care se formează ei înșiși, dar mai ales de personalitatea lor concretă. Transpunerea mecanică de idei formează corpuri străine în diferite culturi; ele nu prind rădăcini și dispar fără urme; Nu se înrădăcinează decât ceea ce găsește sol și climat prielnic, iar roadele obținute vor purta inevitabil însemnele procesului de aclimatizare. În această înumină trebuie,

cred, înțelese și raporturile Școlii ardelenne cu *precursorii* ei din Transilvania și din celelalte țări române, dar și cu diferitele structuri ale iluminismului european - iosefinism, *Aufklärung* și „filosofia luminilor”. E vorba de un proces complex de închegare, cristalizare și diferențiere, diacronic și

105 sincron, cu o determinare istorică specifică, obiectivă și subiectivă.

După faza de pregătire menționată, se adaugă, deci, etapele propriiei constituirii și afirmări, cu diversificările inerente dezvoltării concrete a oanjelor, aptitudinilor, ideilor și inetere- selor aflate în contextul istoric respectiv.

De-a lungul celor Șase decenii de existență a Școlii ardelenne putem observa două etape principale în dezvoltarea ei: prima, de elaborare și afirmare a ideologiei naționale, care culminează cu redactarea și susținerea memoriilor din 1790 și 1792, înaintate Curții din Viena (consacrate sub numele de *Supplex Libellus Valachorum*) în numele „națiunii române” și cealaltă, pronunțat iluministă, din perioada „restituțiilor” și a „Sfintei Alianțe”, având ca moment de vârf *Țiganiada*.

Caracteristicile primei etape constau, între altele, în formularea crezului latinist extremist, pe plan filologic și istoric, cu scopul obținerii de drepturi și libertăți naționale pe calea reformelor de „sus”, în folosul emancipării culturale și naționale; apoi, în creditul acordat de majoritatea cărturarilor români politicii reformiste a absolutismului „luminat” - inclusiv încercarea de a-l determina pe Leopold al II-lea, prin acțiunea, suplimentară de mare amploare din anii 1790-1791, să revină la politica iosefinistă. Este o perioadă' în care dezvoltarea învățământului românesc și eforturile de a i se asigura un conținut nou obțin cele mai însemnate rezultate din istoria zbuciumată a româniiilor din Transilvania, înainte de realizarea statului național unitar.

A doua etapă debutează, după eșecul memoriilor înaintate Curții din Viena, cu vestitele „replici” împotriva acțiunii de defăimare a rojnânilor, întreprinsă de reprezentanții ideologici ai stărilor feudale privilegiate. Este 'o perioadă grea și întunecată; politica „restituțiilor”, inaugurată de însuși Iosif al II-lea (în pragul morții), se înăsprește mereu, transformându-se în reacțiune fătışă pe

toate planurile (mai ales după ce ajunge cancelar Metternich, animatorul „Sfintei Alianțe”). Sub aceste auspicii sumbre, cărturarii iluminiști români se apropie tot mai mult de propriul popor, pe care încearcă să-l ridice prin știința de carte, răspândirea „cunoștințelor științifice și combaterea superstițiilor, crearea unei literaturi istorice și beletristice în limba națională, traducerea unor lucrări filosofice iluministe,

106 dar mai ales prin accentul pe care îl pun în tot ceea ce scriu pe trezirea și dezvoltarea conștiinței naționale. Momentul de vârf al acestei etape îl constituie, fără îndoială, elaborarea de către I. Budai-Deleanu a celor două variante ale *Tiganiadei*.

De-a lungul ambelor etape, activitatea cărturarilor români iluminiști nu se caracterizează numai prin preocupări și obiective cultural-politice comune, ci și prin deosebiri în privința surselor ideologice din care se inspiră, a modului în care vad rezolvarea problemelor vitale ale societății, a felului în care critică relațiile sociale și instituțiile feudale existente, a poziției și atitudinii lor față de marile evenimente revoluționare din vremea lor. Tocmai aceste deosebiri ne determină să distingem două direcții ale Școlii ardelenice: una moderată, reformistă, în care se încadrează cei mai mulți dintre exponenții ei, și alta radicală, cu anumite culminații ce prevestesc ideologia revoluționarilor democrați de mai târziu, mai ales ca gândire social-politică.

Prima direcție stă sub influența iosefinismului și *Aufklärung-ului*, reflectând înapoierea economică și social-politică a burgheziei românești în formarea, incapacitatea ei de a duce o luptă deschisă cu forțele adverse, de a se orienta în complexitatea asupririi sociale și naționale la care era supus propriul popor. Această orientare reformistă, care speră în dreptatea împăratului „luminat”, are ca principali exponenți pe Samuil Micu, Ioan Piuariu-Molnar, Petru Maior și, parțial (îndeosebi în prima etapă), pe Gheorghe Șincai.

Cea de a doua direcție se orientează mai deschis spre „filosofia luminilor”, iar prin reprezentantul ei cel mai însemnat - Ion Budai-Deleanu - este pătrunsă de ecoul pozitiv al răscoalei lui Horea și de ideile revoluției franceze. Alături de autorul *Tiganiadei*, aripa radicală a

Ocolii ardeleni mai cuprinde, parțial, pe Paul Iorgovici (întrăurit de iluminiștii francezi în concepția sa despre limbă), Ioan Monorai (îndeosebi prin atitudinea sa de condamnare a represaliilor împotriva răsculaților din 1784) și, în a doua etapă, chiar pe Gheorghe Șincai (în special după conflictul grav cu episcopul Bob, după arestarea, procesul și înlăturarea sa din postul de director al școlilor românești unite).

Etapale și direcțiile de dezvoltare ale Școlii ardeleni trebuie, desigur, examinate mai îndeaproape pe texte, nu înainte însă de

107 a stăruii asupra situației social-politice din contextul istoric dat, asupra problemelor pe care le-a ridicat dezvoltarea societății transilvănene și de pe întreg teritoriul locuit de români, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul veacului următor, în fața diferitelor clase și pături sociale, inclusiv în fața cărturarilor iluminiști.

c. Corifeii Școlii ardeleni. Încercând să definim Școala ardeleană ca mișcare ideologică națională iluministă, ne-am referit adesea la date biografice ale reprezentanților ei. De multe ori, pentru elucidarea unor aspecte și momente ideologice, științifice sau literare, a trebuit să ținem seama și de împrejurări concrete de viață în care s-a manifestat un cărturar sau altul, într-un fel, credem că toți sau aproape toți învățații Școlii ardeleni, am adăuga și pe predecesorii lor principali, au fost invocați în anumite contexte ale problematicii dezbătute. Cum însă câtorva exponenți ai unor forme ale iluminismului european (iosefinism, *Aufklärung*) le vom consacra succinte note biografice în cadrul notelor bibliografice, credem necesar să prezentăm aici și patru Scurte biografii ale corifeilor Școlii ardeleni.

De ce numai patru? Fiindcă nu considerăm *corifei* decât personalitățile centrale ale ideologiei naționale iluministe din Transilvania.

Si, fiindcă în ordine cronologică primul învățat de seamă al Școlii ardeleni este Samuil Micu, vom începe cu biografia sa.

SAMUIL MICU s-a născut, în 1745, la Sad, în imediata vecinătate a graniței artificiale care despărțea politico-

administrativ pe românii de pe cele două versante ale Carpaților. I s-a dat ca nume de botez Maniu, după bunicul dinspre mamă, Maniu Neagoe, protopop și el, ca și tatăl său, Stoia Micu, dar de condiție mai modestă.

Bunicul dinspre tată al viitorului învățat iluminist era țăranul liber Oprea Micul, oier și agricultor înstărit, care și-a făcut feciorii cărturari. Se pare că nobilimea retrogradă a vremii îi cunoștea numele și profesia, din moement ce, în clipele de neagră furie împotriva înaltului prelat român care susținea revendicările poporului său asuprit, încercând să-l insulte, îl apostrofa, după cum relatează Samuil Micu, cu numele de

108

„Oprea păcurariur, ceea ce nu-l împiedica pe vajnicul luptător pentru drepturi naționale să fie și mai înverșunat în pledoariile sale.

De la început Samuil Micu își așeza destinul sub strălucirea și răspunderea unei mari personalități, a celui care a fost „deschizătorul luptei naționale a românilor din Transilvania”, am putea adăuga din toate provinciile vechii Dacii. Dar, dacă Inocențiu Micu, deși înalt și zvelt, fusese un bărbat puternic și viguros, nepotul său Maniu Micu se anunța destul de plăpând, cu o sănătate fragilă. De fapt, constituția fizică firavă și sănătatea șubredă nu vor putea, totuși, să-l abată de la o activitate de-a dreptul impresionantă prin constanța și rodnicia ei.

Primele noțiuni ale științei de carte le primește în satul natal, de unde este trimis la Blaj, unde urmează pe rând la cele două școli înființate aici de legatarii programului inițiat de Inocențiu Micu. Nu isprăvisе încă gimnaziul, când, în 1762, adolescentul Maniu Clain, la sugestia foarte rigidului episcop Petru Pavel Aaron, se călugărește, luând numele de Samoil, având deci ca patronim un sfânt ascet, a cărui viață avea să-i devină model, după cum însuși mărturisește în traducerile sale filosofice. Ucenicia monahală și-o face la mănăstirea Buna-Vestire, trecând în 1772 la Sfânta Treime. În august, același an, este trimis, pentru continuarea și perfecționarea studiilor, ca bursier la Colegiul Pazmanian, împreună cu Alexandru Aaron, iar după moartea acestuia cu Ștefan Pop.

La Viena studiază timp de șase ani, urmând încă din

decembrie 1766 cursurile Universității din Viena, într-o perioadă când învățământul superior austriac începuse să fie scos treptat de sub tutela iezuiților, al căror ordin va fi desființat de Clement al XIV-lea, în 1773. La Universitate Micu studiază, în noul spirit, teologia, filosofia și dreptul canonic, pe care le încheie, în 1772, în mod strălucit. Paralel cu studiile de teologie și filosofie, Samuil Micu se preocupă de fizică, fizică experimentală, matematică și germană.

Revenit la Blaj, este numit profesor de etică și aritmetică la clasa de filosofie a gimnaziului, unde funcționează și fostul său coleg de studii, Stefan Pop. Nu predă deocamdată decât foarte puțină vreme, fiindcă în anul următor trebuie să-l însoțească la Viena pe episcopul Grigorie Maior, convocat de autoritățile aulice pentru discutarea reducerii sărbătorilor. După ce

10 se întoarce la Blaj, se ocupă în mod special de istorie și limbă. Face mai multe călătorii prin Transilvania, întreprinde un drum chiar la Viena, participă la viața culturală a Blajului, inventariază biblioteca gimnaziului. Sunt anii în care scrie *De ortu, progressu conversione Valachorum Episcopis item Archiepiscopis et Metropolitibus eorum* și *Brevis historica notitia originis et progressu nationis daco-romanae seu ut quidem barbara vocabulo appellant Valachos, ab initio usque ad saeculum XVIII*, pe care va termina-o în 1778. În *Introducerea la Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, Cornel Cămpianu consideră această perioadă - când cărturarul „se bucură de considerația deosebită a episcopului Grigorie Maior, care îl sprijină în lucrările sale și, lucru foarte important, îi face accesibilă arhiva episcopală¹⁴ - drept anii „cei mai buni din viața scriitorului¹¹ (p. XIII), în timp ce Aurel Nicolescu, în *Note biografice* (p. 165) la *Școala ardeleană și limba română*, o socotește o „perioadă despre care nu se cunosc amănunte^{*1}. Ambii cercetători afirmă, apoi, că Micu se află la Viena ca „vice-ephemerius“ la Colegiul Sf. Barbara abia în 1779, în timp ce Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor demonstrează, în *Samuil Micu și filosofia wolffiană* din *Fragmentarium iluminist* (p. 34), că învățatul român se afla la Viena încă din 1777. Tot Aurel Nicolescu (loc. cit.) afirmă că în toamna anului 1778 Micu s-ar fi găsit la Alba-Iulia, unde traducea *Omiliile lui Vasile*

cel Mare și, citându-l pe Cipariu, că în același an a locuit și la Sibiu. Nu intrăm în discuții referitoare la aceste date. Le-am consemnat ca atare. Cu totul importantă ni se pare șederea lui Micu la Viena ca „vice-ephemerius“ la Sf. Barbara. Sunt ani de studiu și activitate intensă, de familiarizare și asimilare a ideilor iluministe, dar și de afirmare a sa ca ideolog național iluminist. Aici se întâlnește cu Gheorghe Șincai, reîntors cu mai tânărul Petru Maior de la Roma, și tipăresc împreună vestita lor gramatică *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, după ce publicase cu un an înainte de unul singur *Carte de rogacioni*. Tot în această vreme își tipărește lucrările clericale *Dissertatio canonica de matrimonio* (1781) și *Dissertatio de jejuniis Graecae orientalis Ecclesiae* (1782). Dintr-o scrisoare trimisă lui Moise Dragoș din Oradea aflăm că în 2 aprilie 1782 Samuil Micu mai avea terminate (traduse sau originale) o serie de alte scrieri: *O istorie a schismei grecilor și a conciliului Florentin, Varlaam și Ioasaf*

110

Belisarie de Marmontel, o aritmetică și „*plures alii libri*“. Începând cu 1781-1782 traduce din manualul de filosofie al lui Baumeister, pe care îl va relua mai târziu, la Blaj. În 1782, odată cu abdicarea forțată a lui Grigore Maior, are loc alegerea noului episcop. Micu și ceilalți cărturari români votează pentru Ignatie Darabant, dar este numit mediocrul Ioan Bob, pentru faptul că era singurul preot mirean.

La începutul lui 1783, Samuil Micu se afla iarăși la Viena. Blajul nu-l mai atrăgea în condițiile numirii lui Bob ca episcop. Se știe că Iosif al II-lea nu vedea cu ochi buni ordinele călugărești. Nici Samuil Micu nu era entuziasmat de acest fel de viață, cum reiese din însemnările sale, după cum nu erau nici alți cărturari iluminiști din Transilvania epocii: Gheorghe Șincai și Petru Maior, dar mai ales Ioan Budai-Deleanu. În 1784, Samuil Micu, împreună cu Șincai și Maior, își înaintează cererea de părăsire a cinului călugăresc. Li se aprobă lui Șincai și Maior, iar lui Micu i se respinge cererea de ieșire din călugărie, pentru ca în anul următor să i se respingă și numirea ca paroh la Sibiu. Fără să-i ierte lui Micu faptul că votase împotriva sa, câta vreme domnește Iosif al II-lea

Bob nu își arată nici pe departe resentimentele. În această perioadă cărturarul iluminist publică, la Blaj, (1784), *Propovedanie sau învățăături la îngropăciunea oamenilor morți*, termină traducerea *Bibliei* (în 1785), pe care în anii 1787-1788 încearcă să o tipărească pe contul său. Și, fiindcă nu reușește, i-o propune episcopului ortodox Gherasim Adamovici, care o acceptă. În 1790, acesta cere guvernului autorizația de a o tipări. Aflând de acest lucru, Bob face reclamații împotriva lui Samuil Micu, căruia i se confiscă traducerea și este obligat s-o vândă tipografiei din Blaj cu 600 de florini. În 1793, după ce în 1792 Bob obținuse aprobarea Vienei, se începe tipărirea *Bibliei*, care va fi terminată în 1795. Dar, acum, atât în viața întregii populații românești, cât și în aceea a lui Samuil Micu se petreceau lucruri foarte nepăcute. Cu puțin timp înainte de moarte, Iosif al II-lea instituisese politica „restitutiilor”. Populația românească era grav lezată în puținele drepturi obținute din partea absolutismului „luminat”. De aceea, întreaga „națiune română”, în frunte cu învățații Școlii ardelenе, întocmește celebrul memoriu către împăratul Leopold al „II-lea, a cărui soartă se cunoaște. Samuil Micu deține un loc important în elaborarea, dar înai ales în argumentarea memoriului,

111 cunoscut sub denumirea latinească de *Supplex Libellus Valachorum*. După înaintarea celui de al doilea memoriu, episcopul Bob se dezice categoric de suplicanți și va începe să se pună tot mai fățiș în slujba reacțiunii feudale în continuă ascensiune. Cărturarii români ilumiști sunt urmăriți de poliție și prigonii de Bob, omul gubematorului și al reacțiunii clericale. Avusese deja loc conflictul dintre Bol? și Micu în legătură cu *Biblia*, când, în 1794, Gheorghe Șincai este bătut, arestat și învinuit de conspirație împotriva episcopului și a ordinii existente. După procesul lui Șincai și alungarea acestuia pe drumuri, Bob își intensifică acțiunile ticăloase împotriva lui Samuil Micu. După ce-l obligă să renunțe la *Etdedicațiunea* făcută lui Ignatie la *Teologia dogmatică și moralicească* și s-o înclocuiască printr-un *Cuvânt înainte* cu elogii la adresa sa, înscenează două noi umiliri ale lui Samuil Micu, prin comisiile de revizie instituite de el, una în legătură cu *Istoria bisericească*, care declară cartea

„cu totul nedemnă de a se publica”, fiindcă „ar produce mare scandal între învățătorii noștri prin adnotațiile marginale”, și alta, referitoare la *Legile firei...* Episcopul nu se oprește însă aici. El face diferite denunțuri, împotriva lui Samuil Micu, în care afirmă că Micu încă din 17-84 ar fi vrut să treacă la ortodoxie, că „amăgit de speranța de a se face episcop”, în urma morții lui Gherasim Adamovici, ar fi vrut „să părăsească pe fată religia greco-catolică și să facă în popor mare perturbare”. Scopul urmărit de Bob era condamnarea lui Micu la reclusiune de penitență în mănăstirea-închisoare din Muncaci, unde fusese trimis odinioară Grigore Maior. În urma dezvinovățirii, lui Micu i se interzice totuși să părăsească mănăstirea din Blăj.

În toată această perioadă frământată, în care cărturarul iluminist era hăituit de poliția laică și clerică, ca și de necazurile bolii și ale bătrâneții premature, el nu încetează să desfășoare o bogată activitate. Am amintit de *Biblie* și de *Teologia dogmatică și moralicească*, de traducerile de filosofic, apărute (*Loghica*, la Budapesta, în 1799, iar *Legile firei, Itica și Politica sau filosofia cea lucrătoare*, în 2 voi., în 1800 la Sibiu). În 1790 locuiește la vărul său Efrem, unde termină *Istoria bisericească* după fleury, care este împiedicată să apară de către Bob. Prin 179b termină *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, iar prin 1800 începe să redacteze lucrarea sa istorică fundamentală: *Istoria și lucrurile și întâmplările românilor*, care îl va preocupa

112 până la sfârșitul vieții. Tot în 1800 este vizitat de istoricul austriac Engel, asupra căruia face o puternică impresie, din moment ce pentru acesta Micu era „un erudit filolog și istoric român”. Un rol important îl ocupă, în acest timp, relațiile lui Samuil Micu cu -intelectualii sibieni din cercul care va pomi *Societatea filosoficească...*, îndeosebi cu I. Piuariu-Molnar. Învățatul român din Sibiu îi și tratează boala de ochi. Între cei doi se încheagă o prietenie strânsă. După cum arată. C. Câmpianu, ei au scris în colaborare *Hronologia împăraților turcești* și au lucrat împreună la *Dictionarium valachico-latinum* (op. cit., p. XIV).

În 1804, cu sprijinul episcopului Darabant, Samuil

Micu este numit cenzor, al. cărților românești care se tipăreau la tipografia Universității din 'Buda. Era prea târziu, fiindcă sănătatea sa șubrează nu mai putea să reziste. Dar inima lui era tânără, fiind fericit că poate să se consacre, în sfârșit, editării de cărți pentru luminarea poporului său. Izbutește să-si publice, în *Suplimentul la Calendarul* pe 1806, doar începutul din *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor*. Tipărirea n-a mai continuat¹⁴, fiindcă la 1 (13) mai 1806 autorul moare în Capitala Ungariei, unde va fi și înmormântat.

GHEORGHE ȘINCAI. După cum precizează el însuși în nota I a**Elegiei*, (jheorghe Șincai s-a născut „la 28 februarie (stil vechi) 1754“, în Râciul de Câmpie, comitatul Turda. Tatăl său, Ioan Șincai, originar din comuna Sinea (acum județul Brașov), făcea parte din mica nobilime. 6 stare socială apropiată avea și mamă-sa, Ana, născută Gorog (Grecul), din Râciul de Câmpie. Se pare că Gheorghe Șincai era al doilea născut între cinci frați și, probabil, două surori. Fratele său mai mare, Ioan Șincai, ajunge căpitan în al doilea regiment românesc de graniță și este unul din semnatarii memoriului din 1790 (*Supplex Libellus Valachorum*). Ceilalți frați erau: Pantelimon, Andrei și Grigore.

Primele cunoștințe de carte le obține la școala ungurească din satul vecin Dabed, unde rămâne foarte puțin. Trece la școala românească din Samșud, unde i se stabilise între timp familia, după numirea tatălui său ca administrator pe moșia nobilului Veer din această comună.

Pentru continuarea studiilor este trimis, în 1766, la colegiul reformat din Târgu-Mureș, unde urmează doi ani, după care

113 trece la Seminarul iezuit din Cluj. Atât la Târgu-Mureș, cât și la Cluj, Șincai se dovedește un element înzestrat și foarte sâr-guincios? La Seminarul iezuit începe să i se dezvolte pasiunea pentru istorie, avându-l ca profesor pe cunoscutul arheolog și istoric Fridvalski, pe care îl va aminti mai târziu cu admirație.

Probabil că în urma unui incident, Gheorghe Șincai îi părăsește pe iezuiți și trece la Gimnaziul piariștilor din Bistrița, unde se perfecționează în limba germană și

absolvă clasa de retorică. La vârsta de 20 de ani, în 1774, tânărul absolvent este chemat ca profesor de retorică și poetică la Blaj, unde se și călugărește, luând numele de Gabriel. În același an, pe baza recomandării episcopului Grigore Maior, Șincai este trimis ca bursier la Colegiul De Propaganda Fide, împreună cu Ioachim Pop și cu mai tânărul Petru Maior.

Sederea la Roma reprezintă un moment decisiv pentru orientarea sa spre istorie, deși face studii strălucite de filosofie și teologie, luându-și, pe rând, doctoratul în ambele discipline. Roma artistică și literară nu-l interesează în mod deosebit. Pentru Șincai esențialul sunt dovezile latinității poporului român, cu sprijinul lui Stefan Borgia, secretarul Colegiului, tânărul studios român frecventează toate marile biblioteci romane, inclusiv fondurile secrete ale bibliotecii Vaticanului, de unde își extrage nenumărate informații cu privire la istoria poporului român.

La reîntoarcerea din Italia, împreună cu Maior este reținut la Viena pentru a fi pregătiți în aplicarea reformei învățământului în Transilvania, însușindu-și atât chestiunile de organizare și metodologie didactică, cât și probleme de „drept natural, dreptul ginților și drept eclesiastic” la Colegiul Sfânta Barbara, unde Samuie Micu era, pe atunci „viceephemerius”. Acum se stabilește o strânsă colaborare între Șincai și Micu, al cărui rezultat este revizuirea de către Șincai a gramaticii latine a limbii române întocmită de Micu, pe care o publică împreună, sub titlul *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (1780), prefata fiind semnată de Gheorghe Gabriel Șincai.

Se pare că în același an Șincai ajunge la Blaj. În orice caz, în 1781, din însărcinarea guvernului, se pregătea pentru reorganizarea învățământului național, elaborând manuale pentru școlile românești. La începutul anului 1782 Șincai este numit catihet al școlii românești proaspăt înființate, pentru ca în octombrie,

114 același an, să fie numit din partea guvernului din Sibiu director al școlilor naționale românești greco-catolice din Transilvania, post în care va desfășura, timp de 12 ani, o activitate neobosită, pasionată și competentă, înființând 376 de școli, redactând manuale școlare și veghind, cu dragoste și exigență, la buna desfășurare a

luminării poporului său în limba națională. Cum remarcam, la început accentul cade pe întocmirea de manuale școlare. Astfel, în 1783, tipărește, la Blaj, *Catehismul cel Mare cu întrebări și răspunsuri, Alphavit și Gramatica la- tino-română*, precum și *ABC sau Bucoavnă*, la Sibiu, iar în 1785, la Blaj, *îndreptare către aritmetică*.

Aprobându-i-se să părăsească ordinul călugăresc, în 1784, Gheorghe Șincai își dedică energia cu și m[^]i mult entuziasm învățământului național. Activitatea pe acest tărâm este însă rău văzută de clasele dominante feudale, ca și de uneltele acestora, printre care se aflau și elementele clerice greco-catolice, inclusiv episcopul Bob, după cum vor demonstra evenimentele ulterioare.

Astfel, în acțiunea politică a păturilor politice românești, legată de înaintarea memoriului către Leopold al II-lea, episcopul Bob se autodemască. După ce fusese nevoit să-l prezinte împăratului, împreună cu episcopul ortodox Gherasim Adamovici, în fața dietei[^] ardelenе, se dezice de revendicări, luând atitudine de renegat. În schimb, Șincai este, probabil, printre inițiatorii acestui act, redactat de Ștefan Meheși. În orice caz, după ce Eder publică memoriul cu vestitele adnotări defăimătoare, Șincai îi răspunde imediat: *Responsum ad crisim Caroli 1. Eder in „Supplicem Libellum Valachorum”* (1791).

Fire mai impulsivă, Șincai nu se poate împăca, în noile condiții politice, de intensificare a reacțiunii, cu politica de renegare a episcopului Bob. Acesta din urmă îl urmărește și la 24 iunie 1794 cere guvernului transilvănean să fie anchetat pentru conspirație împotriva episcopului și a statului. Șincai este arestat și bătut de prefectul comitatului Alba, Anton Vajna. La 13 septembrie, același an, cărturarul iluminist român este destituit din postul de director al școlilor naționale greco-catolice, în care a fost numit protopopul Gheorghe Tatu din Băiuța, și întemnițat la Aiud. Procesul are loc abia în iunie 1795, când se dovedesc false acuzațiile ce i s-au adus, fiind eliberat după zece luni de închisoare. Nefiind reintegrat în post

115 și nerestituindu-se casa personală, a cărei lemnărie o lucrase cu mâinile sale, trebuie să rățăască mereu până

la sfârșitul vieții, căutându-și dreptatea la cei care nu voiau să i-o dea. În 1796 Șincai se refugiază în Oradea, la episcopul Ignatie Daraban, care îl ajută să plece la Viena pentru a cere dreptate. Cum se știe, memoriile sale rămân fără răspuns. Între 1797-1803 obținuse un post administrativ pe moșia contetului Daniel Vass de Țaga, împreună cu sarcina de a-i instrui pe cei trei copii ai acestuia. Tot aici, pe lângă treburile administrative și pedagogice, Șincai își reia munca la *Hronica*. În 1803 se reîntoarce la Oradea, unde se adăpostește din nou la episcopul Darabant. Aici stabilește și întreține legături cu cercul literar din Oradea, pentru care sene, în hexametri latini, *Elegia Nobilis Transilvani*, tipărită în *Orodias* (Oradea, 1804) de către Ladislau Nagy de Peretsen. Cu ajutorul lui Darabant și al cercului literar maghiar ajunge la Buda, unde lucrează în subordinea istoricului Martin Gheorghe Kovâchich. Șincai își continuă totodată și munca la propria operă istorică, bătrânul Samuil Micu, fiind tot mai bolnav, îl ia pe lângă sine la tipografia universității din Buda să-l ajute în munca de corector. În mai 1806, când moare prietenul său mai vârstnic, Șincai deține provizoriu funcția acestuia până la 7 iulie 1807, iar după aceea suplinește același post și după numirea lui Petru Maior ca titular, din 2 septembrie 1808 până la 8 martie 1809, când preia funcția acesta din urmă, în această scurtă dar rodnică perioadă, Gheorghe Șincai tipărește ediția a II-a din *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (feuda, 1805), cu multe concesii ortografiei fonetice și semnată numai de el, iar în anul următor (1806) publică lucrarea de popularizare *Povățuirea către economia de câmp*. În perioada cât funcționează ca revizor provizoriu pregătește pentru tipar, în *Suplimentele Calendarului de la Buda, Hronica*. Primele 40 de pagini (referitoare la anii 86-169) apar în *Calendarul* pe 1808, iar alte 40 de pagini (perioada anilor 174-264 în *Calendarul* din anul următor¹⁵, sub titlul de *Istoria românilor*. Fiind nevoit să părăsească tipografia Universității din Buda, Gheorghe Șincai, îmbătrânit înainte de vreme, purtându-și manuscrisele (cele 26 volume de documente, versiunea română și cea latină a *Hronicii*) în desagă, va rătăci mereu până la sfârșitul

vieții. Poposește un timp la Oradea, la episcopul Samuil Vulcan, care îi urmasese lui Darabant; aici termină pentru

116 tipar, în 1811, *Hronica*, pe care o înaintează cenzurii din Oradea. În 1812 obține aprobarea tipăririi ei pentru Ungaria. În limba latină. Se adresează, apoi, tipografului sibian Hochmeister, care o trimite spre cenzură la Cluj, lui Iosif Mártonfi. Acesta, după citirea câtorva fragmente latine ale ei, o respinse. Se poate ca, în particular cenzorul să fi spus formula devenită celebră „*Opus igne, author patibulo dignus*” (Opera este vrednică de foc, autorul de spânzurătoare). Popasurile cele mai dese le face la foștii săi elevi, fiii contelui Vass, la moșia acestora oin Sineia (localitate azi în Slovacia), unde îl surprinde și moartea, la 2 noiembrie 1816 și unde a fost înmormântat. Marele cărturar patriot iluminist se stinge din viață în casa unor străini omenoși, departe de cei pentru care a trudit și militat cu multă înflăcărare, și alungat de către renegații acestora.

PETRU MAIOR. Multă vreme ideile Școlii ardelenene au fost cunoscute îndeosebi prin lucrările istorice și lingvistice ale lui Petru Maior, care s-au tipărit, în majoritatea lor, în timpul vieții. Nicolae Iorga așează, în *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, o întreagă epocă sub numele învățatului iluminist din Transilvania. Revoluționarii de la 1848 cunosc și apreciază ideile Școlii ardelenene mai ales prin scrierile acestuia.

Petru Maior s-a născut la Târgu-Mureș, probabil în 1760. Provenea dintr-o familie de cărturari români, originară din Dicio-Sânmărtin, localitate care figurează și ca desinență de mic nobil, adăugată numelui său. Tatăl său, George Maior, a fost protopop în Târgu-Mureș și, apoi, în Câpușul de Câmpie. Era destul de înstărit pentru a putea să asigure o educație îngrijită celor opt copii ai săi. Viitorul cărturar iluminist era al treilea născut.

Primii ani de școală îi urmează la Târgu-Mureș, unde își începe și pregătirea medie, probabil ca elev al gimnaziului catolic din localitate. De aici pleacă la gimnaziul din Blaj, unde, în ultimul an, se călugărește, luând numele de Paul, deși nu împlinise încă 14 ani. În 1774, de-abia intrat în vârsta adolescenței, primește

bursă pentru Colegiul De Propaganda Fide, împreună cu tinerii săi profesori Gheorghe Șincai și Ioachim Pop.

Ca și asupra tânărului Șincai, Roma produse asupra adolescentului Maior o puternică impresie, ca îndemn pentru

117 cunoașterea istoriei limbii și poporului român, a latinității sale, dar și de revoltă împotriva abuzurilor papalității și a înaltului cler romano-catolic, atitudine care se va resimți mai târziu în prima sa lucrare, cu un pronunțat caracter iluminist (*Procanonul*).

Ca și colegul său mai vârstnic, la Roma studiază cinci ani filosofia și teologia, iar la întoarcerea spre țară se oprește și el un an la Viena, unde se perfecționează în dreptul canonic. În 1780 este numit la Blaj profesor de logică, metafizică și drept natural. Se hirotonisește, totodată, ca preot. Impresiile de la Roma, lectura galicană, febroniană și iluministă de la Viena, ca și atmosfera de la Blaj, inaugurată odată cu numirea, în 1782, a lui Bob ca episcop, se reflectă puternic în prima sa scriere, pe care o redactează în 1783, după cum reiese chiar din titlul manuscrisului, *Procanon, ce cuprinde în sine cele ce sunt de lipsă spre înțelesul cel deplin și desăvârșit al canoanelor și a toată tocmeala bisericească spre folosul mai cu seamă al românilor, 1783*.

În spiritul noilor orientări ale vremii, Petru Maior cere și el, împreună cu Șincai și Micu, să i se aprobe părăsirea călugăriei. Ca și Gheorghe Șincai, Maior primește, în 1784, dezlegarea. Astfel, părăsind catedra și Blajul, se stabilește mai întâi ca preot în Reghin, apoi, după câteva luni (de corespondență cu episcopul Bob), este instalat ca protopop în aceeași localitate.

A trăit aici, într-un loc retras, timp de 15 ani, fără să întrerupă legăturile cu prietenii săi erudiți iluminiști - inclusiv cu înstrăinatul Ion Budai-Deleanu, și cu preocupările politice majore ale epocii și ale poporului său. Mai mult, în acest răstimp, pe lângă predicile folosite și ca mijloc de luminare și educare a țărânimii de toate vârstele, adună material documentar pentru viitoarele sale lucrări de istorie și istorie bisericească, după cum se procupă intens și de problema introducerii alfabetului latin și a unei ortografii etimologice. Studiile temeinice de limbă îl vor ajuta să înțeleagă câteva din trăsăturile

esențiale ale limbii române ca limbă romanică, provenită din latina vulgară. Dealtfel, biblioteca lui personală din Reghin era bogată și reprezentativă, cuprinzând peste 137 de volume, printre care, alături de scrieri latine, sunt prezente și lucrări filosofice antice și contemporane: Aristotel, Wolff și *Scrisorile engleze* ale lui Voltaire.

118

În mișcarea pentru drepturi și libertăți naționale din 1790- 1792 (*Supplex Libellus Valachorum*), Petni Maior se situează în prim plan. Astfel, împreună cu Ioan Para, redactează și semnează una din primele petiții pentru asigurarea de drepturi naționale. Îri această perioadă, ca și Micu sau Șincai, Maior militează pentru unitatea mișcării politice a românilor fără deosebire de confesiune, arătându-și destul de fățiș simpatia pentru realizarea unei reunificări a celor două biserici românești. Dealtfel, în 1789 participă, la Sibiu, la instalarea episcopului ortodox Gherasim Adamovici. Cu cărturarii români din Sibiu, ca și Samuit Micu, Maior întreține și după aceea relații foarte strânse, spre indignarea lui Bob.

după desființarea Seminarului lui Lwow, unde fusese mutat Colegiul Sf. Barbara, Maior este chemat, în 1792, pentru un timp, la Blaj să predea dreptul canonic. În 1795 redactează tot o lucrare de specialitate, în spiritul antipapal din *Procanon: Protopopadichia, adecă puterea, drepturile sau privilegii- nele protopopilor celor românești din Ardeal*.

În 1805, episcopul Bob, voind să-l trimită pe Maior cât mai departe de Blaj, îi propune să ocupe postul de, vicar al Hațegului, devenit vacant, pe care acesta îl refuză;

În schimb, după moartea lui Samuil Micu, solicită postul de „revizor” al cărții românești, la tipografia Universității din Buda. Deși atest loc îl ocupa provizoriu Șincai, sprijinit de episcopul Samuil Vulcan, Maior izbutește să fie numit el titular, în 1808, și luându-și primire la 8 martie 1809, autorul nefericit al *Cronicii* reia drumul pribegiei.

Perioada de la Buda a fost deosebit de rodnică pentru activitatea publicistică a lui Petru Maior. Astfel, încă în primul an al stabilirii sale la Buda, el reușește să-și tipărească: *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți* și *Didahii, adică învățături pentru creșterea fiilor la*

îngropăciunea pruncilor morti. În următorii doi ani (1810-1811) ei își editează în trei părți *Pre-diche sau învățăături la toate duminecile și sărbătorile anului*. În același timp Petru Maior lucrează cu fervoare la o lucrare istorică polemică, îndreptată împotriva denigratorilor originii romane a românilor (Eder, Sulzer, Engel), prin care demonstrează latinitatea și continuitatea daco-romanilor în Dacia, latinitatea limbii și poporului român. Mai mult, ceea ce nu izbutiseră mai vârstnicii săi colegi, Samuil Micu și Gheorghe

119

Șincai, izbutește Petru Maior, tipărind, în 1812, lucrarea sa istorică fundamenală, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, aproape jumătate de secol carte de căpătâi pentru orice cărturar român patriot. Lucrarea istorică are și două anexe prețioase despre latinitatea limbii și despre specificul ei romanic. *Dissertație pentru începutul limbii Românești* și *Dissertație pentru literatura cea veche a românilor*. Ideile Scolii ardelenene ajung astfel la îndemâna unui public larg, constnbuind din plin la formarea și maturizarea conștiinței naționale a poporului nostru.

Pe lângă istoria începuturilor poporului român în Dacia, în care include și o scurtă dar pasionantă incursiune în evoluția ulterioară a țărilor române, prezentând pe scurt personalitățile istorice de seamă ale poporului nostru, Petru Maior consacră ani întregi de cercetare *Istoriei bisericii românilor*, pe care o publică în 1813. Și, întrucât Bob este prezentat critic, acesta intervine, obținând interzicerea difuzării ei în Transilvania, lucrarea rămânând în depozitele tipografiei până la moartea autorului.

Istoria pentru începutul românilor în Dachia stârnește un ecou și în rândurile învățaților străini, printre care se numără și slavistul Kopitar, care aduce o critică, în parte nejustă, în parte întemeiată lucrării lui Maior. Critica lui Kopitar nu rămâne fără replică din partea cărturarului român, care publică, în această problemă, în 1814, *Animadversiones in Recensionem Historiae De origine Valachorum in Dacia*. În anul următor Maior tipărește o nouă broșură împotriva criticii lui Kopitar, *Reflexiones in responsum domini recensentis Viennensis ad Anirnad-*

versionis in Recensionem Historiae. De origine-Valachorum in Dacia, pentru ca, în 1816, să-și încheie polemica prin *Contem- platio Recensionis in valachicam anticriticam Litteraris Ephemeridibus Viennensibus*.

Deosebit de laborios, Petru Maior cheltuiește o imensă energie pentru redactarea și publicarea de lucrări originale, pentru traducerea unor scrieri de popularizare și literare, pentru reforma ortografiei, redactarea gramaticii și colaborarea la *Lexiconul de la Buda*, ca și pentru editarea îngrijită a calendarelor. Dintre lucrările cele mai importante ale ultimilor săi ani de viață amintim *întâmplările lui- Telemah, fiul lui Ulise, întocmite ie Fenelon* (1818), traducere făcută după o versiune italiană,

120

Orthographia romana sive latino-valachica (1819) și *Dialog pentru începutul limbii române între nepot și unchi* (în același an), ultimele două nemijlocit legate de anexele filologice fa *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*.

În pofida numărului mare de lucrări tipărite în acești ani¹⁶, Maior se stinge din viață la 14 februarie 1821, în capitala Ungariei (unde este și înmormântat), aproape tot atât de sărac ca și predecesorul său mai vârstnic, Samuil Micu. Reușise, în Schimb, să asigure lumina tiparului pentru crezul național iluminist, cuprins în diversele sale scrieri, care vor constitui un ghid Și un îndemn pentru toate generațiile de cărturari români progresiști până la desăvârșirea statului național unitar, în lupta pentru libertatea și progresul românilor din toate provinciile vechii Dacii.

IOAN BUDAI-DELEANU. Primul mare creator român de literatură originală și cel mai înaintat exponent al culturii naționale iluministe românești, Ioan Budai-Deleanu s-a născut în satul Cigmău din comitatul Hunedoarei, probabil în 1760. Dintr-o familie de preoți cu ascendenți din rândurile țărănimii libere, hunedorene, tatăl său, preotul Solomon Budai, ar fi dorit, desigur, să obțină înnobilarea pe seama sa și a celor zece fii ai săi, având speranța că în felul acesta le va asigura mai ușor o instruire superioară și un viitor mai favorabil în societatea vremii. N-a izbutit, fiindcă înnobilarea s-a acordat foarte târziu, abia în 1820, și atunci numai pentru doi dintre fiii

săi: pentru Ioan și Aron Budai, amândoi intelectuali de prim ordin. Ceilalți opt copii ai preotului din Cigmău erau: Anton, Petru, Nicolae, Iosif, Solomon, Maria, Sofia și Dina.

Așa cum observă pentru prima dată Nicolae Iorga, în *Istoria literaturii românești* (vol. III) și cum am avut prilejul, împreună cu Ion Oarcăsu, să constat la fața locului, de la urmașii familiilor înrudite, ca și din însemnările pe vechile cărți bisericești (consultate, fără îndoială, înaintea noastră de Nicolae Iorga și depozitate în podurile celor două biserici din Cigmău), numele originar al familiei poetului este *Budo*. Transcriindu-l în alfabet latin i se putea conferi o terminație caracteristică desinenței nobiliare în limba maghiară prin înlocuirea lui o cu a și a lui i cu y. Se obținea astfel numele nobiliar maghiar de Buday, ceea ce a și creat confuzii la un moment dat între românul hune- 9

121 dorean *Budo*, devenit consilierul *Buday* din Lwow, și un anume nobil maghiar Buday din Transilvania, urmărit de poliția imperială.

Studiile elementare le face în satul natal, într-o perioadă istorică destul de frământată. Astfel, nu departe de Cigmău se afla mănăstirea din Cioara, locul de pornire al acțiunii călugărului, Sofronie, conducătorul răscoalei țărănești sub formă religioasă din 1759. „Țidulele” incendiare ale acestuia împotriva „uniației” și „iobăgiei” au avut un puternic ecou și după trecerea sa dincolo de Carpați. Tot în apropierea satului natal al poetului va fi și scena de desfășurare a marii răscoale țărănești de sub conducerea lui Horea, Cloșca și Crișan, din 1784.

Cât de puternică a fost impresia produsă de călugărul răzvrătit asupra viitorului învățat iluminist se vede și din opera sa poetică principală, *Țiganiada*. Atât în *Epistolia închinătoare*, cât și în textul epopeii, în versuri și mai ales în note, poetul îl amintește, cu numele său aluziv, mistificându-și la modul ironic paternitatea operei, elaborată, cică, pe baza unor pretinse cronici descoperite la mănăstirile din Cioara și Zănoaga de către Sofronie însuși. Satira antifeudală din *Țiganiada* nu contrazice diatribele călugărului din Cioara.

Amintirea luptelor sub haină religioasă i-a lăsat, probabil, și o anumită amărăciune. Încăierările fratricide, interconfesionale, slăbeau doar frontul național al

maselor împotriva stăpânilor feudali și a jugului străin. În acest sens, satirizând lipsa de unitate din rândurile țiganilor, nu se putea ca poetul să nu aibă în vedere și faptele petrecute pe meleagurile natale, într-un trecut nu prea îndepărtat. Se prea poate, apoi, ca pe acest fond să se fi dezvoltat și atitudinea sa radicală iluministă împotriva fanatismului religios.

Ar fi, desigur, hazardat să stabilim o corelație prea concretă între mesajul capodoperei sale poetice și anumite împrejurări din viața sa, pe care le intuim mai degrabă tot din operă, decât le reconstituim pe baza puținelor informații biografice de care dispunem.

Fapt este că, deși foarte târziu tipărite¹⁷, după moartea poetului, lucrările sale principale sunt totuși mai cunoscute decât viața sa. Față de biografia celorlalți corifei ai Scolii ardelenе, în cazul lui Budai-Deleanu ne aflăm încă la granița dintre realitate și fantezie. Și, dintre toate momentele importante ale vieții sale,

122 perioada studiilor este cea mai puțin clarificată, deși Lucia Protopopescu a extras nenumărate liste de profesori și cursuri vieneze, care ar fi stat la baza gândirii sale social-politice înaintate.' Se consideră, în general, că problema studiilor medii este pe deplin clarificată. Astfel, se pare că viitorul poet a intrat elev la gimnaziul din Blaj în 1772 (deși unii cred că mai devreme, în 1770), an în care este numit, în aceeași școală, profesor de logică și aritmetică Samuil Micu, iar Petru Maior (posibil coetan al lui Budai-Deleanu, amândoi având data probabilă a nașterii 1760) se transferă aici (desigur într-o clasă superioară) de la gimnaziul din Târgu Mureș. E foarte probabil ca prietenia dintre cei doi din urmă să fi început în această perioadă. Se pare, deci, că până în 1774, când Maior pleacă la Roma, ei au fost colegi de școală. Când și cum a terminat Ioan Budai-Deleanu gimnaziul nu știm cu precizie, deși biografiile săi avansează anul 1777, când viitorul autor al *Țiganiadei* este descoperit în scriptele Universității din Viena ca student la Facultatea de filosofie (având declarată confesiunea romano-catolică). Și nu știm, fiindcă se împământenise obiceiul ca, înainte de a fi trimiși la studii superioare, elevii să se călugărească. Aproape cert Budai-Deleanu n-a

intrat în ordinul călugăresc și nu este exclus ca din această pricină să nu fi primit atestatul necesar pentru continuarea studiilor de teologie la Viena. La filosofie figurează ca romano-catolic, deși tatăl și frații săi erau greco-catolici (se pare că apartenența fa aceasta confesiune ar fi fost obligatorie pentru înscrierea la facultate). După doi ani de filosofie ni se spune că ar fi trecut la Facultatea de teologie romano-catolică, fiind bursier al Colegiului Sfânta Barbara, pe care ar fi urmat-o însă ca student („auditor”) „extraordinar”. Că a putut să primească bursa la un Colegiu greco-catolic este foarte posibil, dacă ' ne gândim că „vice-ephemerius” nu era altul, în această vreme, decât Samuil Micu. Dar condiția de „student extraordinar” implica fie lipsa unui atestat al încheierii studiilor medii, fie absența confirmării ca aparținând unui ordin călugăresc catolic, fie chiar absența ambelor condiții prealabile. Altfel nu se explică această situație de patru ani de „*Gasthdrer*” al unei facultăți de teologie; mai muît, se emite și ipoteza că și-ar fi luat chiar doctoratul în teologia romano-catolică, probabil la Erlau (Ioan Oană, *Ioan Budai-Deleanu, în Istoria literaturii române*, II, ed. cit., p. 68),

123 ceea ce ni se pare cu totul neverosimil pentru situația sa ulterioară, de psalt, și ajutor de cantor (de la 1 februarie 1785 până la sfârșitul lui 1786) la biserica Colegiului Sfânta Barbara. Neînțelegerea cu cercurile clyicale din Blaj, îndeosebi după numirea lui Bob ca episcop, este confirmată chiar de informațiile existente în opera sa, dar aceasta nu explică de ce un tânăr doctor în teologie romano-catolică nu-și poate câștiga altfel existența decât angajându-se sacristan la o biserică unită. Unde mai punem că nu era nici călugărit și ar fi trebuit, deci, să fie avantajat, potrivit noii orientări oficiale, introdusă de reformele lui Iosif al II-lea.

Mult mai veridică ni se pare ipoteza că Budai-Deleanu nu și-a încheiat studiile de teologie, fiindu-i necesare, în prealabil, nu atât pregătirea școlară corespunzătoare, în 'care s-a dovedit totdeauna excelent, cât votul călugăresc (în cazul că rămânea romano-catolic) și pregătirea pentru hirotonisire. Atmosfera de la Blaj și repulsia pe care i-au

stămit-o clerul și clericalismul în general au fost, probabil, decisive în a-l îndrepta spre o restructurare a studiilor sale. Și, tocmai pentru a-și dobândi o bază materială cât de precară ca să-și asigure independența de inițiativă, a intrat sacristan la o biserică modestă, apoi „copist cu ziua” la Consiliul Aulic de Război. Deci, așa cum declara ulterior el însuși, în actele înaintate Tribunalului provincial din Lwow, din 1783 până în 1786 a urmat facultatea de drept. În această perioadă a și tradus o serie de legi și cărți juridice pentru Nordul Moldovei, ocupat de austrieci și transformat în ceea ce se va numi, de-acum înainte, Bucovina. Este o perioadă extrem de interesantă din viața lui Budai-Deleanu, când intră în relațiile cu lojile masonice de stânga. Chiar printre sprijinatorii săi apropiați din această vreme se numără membri ai lojilor masonice vie-neze, cum era ardeleanul Iosif Mecheși, dar mai ales boierul bucovinean Vasile Bals, protectorul său nemijlocit în munca de „copist”, dar și în cea de traducător al legilor și cărților juridice. Tot prin intermediul lui Balș își face relații în rândurile conducerii Consiliului Aulic de Război, bucurându-se, pe cât se pare, chiar de bunăvoința cancelarului aulic al Galіției, von Kees. Dealtfel, în condițiile reacțiunii lui Metternich, Budai-Deleanu va fi supravegheat mereu de poliția secretă austriacă.

Nu știm în ce măsură postul de psalt și ajutor de cantor de biserică, dar mai ales cel de „copist cu ziua” și munca de tra-

124 ducător neoficial al unor scrieri oficiale i-au oferit lui Budai-Deleanu condițiile corespunzătoare pentru a termina Facultatea de Drept la Viena și a obține titlul de doctor în științe juridice. Că avea în acest domeniul o pregătire excelentă este o realitate confirmată mereu de forurile de specialitate. Fapt este totuși că, ori de câte ori i se cere atestarea documentară a studiilor sale juridice, Budai-Deleanu declară că a obținut acest act, dar că el a fost înaintat Consiliului Aulic de Război, respectiv lui von Kees, în subordinele căruia s-a aflat înainte de a reuși la concursul organizat de Tribunalul provincial din Lwow. Această explicație va figura de fiecare dată în dosarul său, nu numai la numirea în postul de cancelist la Tribunalul

provincial din Lwow, ci și la avansarea în funcția de „secretar¹⁴ al aceleiași instituții, ci și la numirea, în 1796, în postul de „consilier⁴⁴ al Curții de ape din Lwow.

Indiferent ce anume studii a făcut la Viena și cum le-a terminat, cei aproape zece ani petrecuți aici (cu întreruperile amintite, când a fost în Transilvania, la părinți sau profesor la Blaj) au constituit un moment extrem de important în viața sa. Este perioada formării sale ca erudit, ca ideolog național cu vederi iluministe radicale, ca militant pentru libertatea socială și națională a poporului, într-un spirit care depășește iluminismul și se apropie de concepția revoluționară.

La Viena, Budai-Deleanu este în faza acumulărilor și a unei munci de traduceri juridice anonime. Adevăratul creator, savant și ideolog înaintat își va da măsura posibilităților geniale în manuscrisele literare și științifice de la Lwow. Aici redactează cele două variante ale *Țiganiadei* (între 1793-1812), dezvoltă episodul cu Beșcherec Iștok din prima variantă a *Țiganiadei* în poemul neterminat *Trei viteji*, traduce primele trei scene din actul I al piesei *Temistocle* de Metastasio, își elaborează numeroasele „lexicoane⁴⁴, pregătind pentru tipar și căutându-și mereu editor pentru publicarea *Lexiconului românesc-nenițesc* în 4 volume, își elaborează scrierile istorice și filologice, atât de valoroase prin ideile lor științifice.

Ca magistrat debutează sub semnul unor mari frământări în viața personală, legate probabil de evenimentele politice din Transilvania și din Europa (în special din Franța). Astfel, în perioada 1790-1791, când este redactat *Supplex Libellus Valachorum*, Budai-Deleanu lipsește nemotivat de la postul său

125 din Lwow. Așa cum au presupus majoritatea cercetătorilor și cum Iosif Pervain a demonstrat, atribuind lui Budai-Deleanu răspunsul dat în limba germană (*Widerlegung*) lui Eder, editor și defăimător al *Supplexului*, poetul iluminist a participat, în această perioadă, la elaborarea și apărarea ideilor din „memoriul națiunii române“. O confirmă, într-un fel, și Budai-Deleanu însuși în scrisorile trimise lui Petru Maior, ca și în *Epistolia închinătoare a Țiganiadei*.

În pofida înstrăinării, Budai-Deleanu urmărește evenimentele din toate provinciile românești, ca și dezvoltarea culturii în limba națională. La propunerea mitropolitului Veniamin Costache de a merge profesor la Seminarul din Iași răspunde, totuși, negativ. Era copleșit de alte preocupări. În plus avea nenumărate griji familiare și propria sănătate începea să-l neliniștească. Și apoi el se pronunțase ferm și categoric împotriva oricărui clericalism. Opera sa poetică principală constituie un rechizitoriu necruțător al clerului de toate confesiunile și religiile. Papa, patriarhul, mitropoliții și cardinalii, călugării, prelații mahomedani și mozaici sunt demascați ca dușmani ai științei și ai maselor populare, obscuranțiști și lacomi de îmbogățire fără muncă. Nici monarhia nu este scutită de o critică sarcastică. El nu face, însă, doar o simplă critică a clerului și nobilimii laice, a diverselor instituții și legiuri feudale. Pentru că el depășește iluminismul. În opera sa se resimte eco-ul răscoalei lui horea și al revoluției franceze în mod pozitiv. Pentru el singura cale eficientă de obținere a libertății sociale și naționale este lupta armată a maselor. În acest sens Budai-Deleanu este un premergător nemijlocit al militanților revoluționari (deși, din păcate, rămas necunoscut de aceștia), având o serie de idei politice comune cu aceștia; necesitatea miliției populare, a justiției alese de popor și din sânul poporului etc.

În plină activitate literară și științifică, marele poet și cărturar iluminist român se stinge din viață în 24 august 1820, la Lwow, unde este și înmormântat.

Personalitate complexă, la care geniul literar se îmbină cu o cultură enciclopedică, spiritul reformelor sociale fundamentale cu o încredere nemărginită în dreptatea cauzei naționale a poporului său aflat sub stăpâniri străine, ura fierbinte împotriva feudalismului cu optimismul scientist, Ioan Budai-Deleanu

126 constituie, incontestabil, figura cea mai proeminentă și radicală a ideologiei noastre naționale iluministe, una dintre cele mai progresiste minți ale epocii respective din lumea întreagă.

d) Latinismul istoric și lingvistic al Școlii ardelenе, element de bază al ideologiei naționale. Sub aspect ideologic propriu-zis e greu să identifiți azi -

pozițiile lui Inocențiu Micu și ale Școlii ardelene cu bibliografia ideilor despre latinitatea poporului român și a limbii sale, sau despre continuitatea elementului romanic în Dacia, indiferent de ponderea pe care o dețin lucrările învățaților români din Transilvania în formularea acestor concepții, în detaliile și articulațiile lor concrete. A fost prezentată încă de Nicolae Iorga influența puternică a *Hronicului româno-moldo-vlahilor*, al lui Dimitrie Cantemir, asupra scrierilor istorice ale lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior. De acest fapt s-au ocupat, apoi, și alți istorici (P.P. Panaitescu, D. Prodan etc.). S-a arătat, de pildă, de către D. Prodan că și principalul predecesor al Școlii ardelene s-a resimțit puternic de înrâurirea lui Dimitrie Cantemir. O istorie critica a ideilor latinității românilor, așa cum au apărut și s-au dezvoltat ele de-a lungul istoriei, de la cele mai vechi mărturii și până la Inocențiu Micu (izvoare interne - inclusiv tradiții orafe - la români, sași și unguri; izvoare externe - umaniștii italieni, polonezi, «maghiari, germani; cronicarii și Dimitrie Cantemir) - a fost realizată, în anii trecuți, de A. Armbruster: *Romanitatea românilor*¹. Această ultimă sinteză istorică ne scutește de confruntări amănunțite pe texte, pentru a trece direct la esențialul lucrării noastre: *aspectul ideologic al poziției adoptate de un cărturar sau altul*.

Fără îndoială, Inocențiu Micu nu s-a voit și nici nu a încercat să fie un istoric al latinității poporului său. Mai mult, din cultura sa umanistă, din tradițiile propriei regiuni, unde era puternică și vie conștiința latinității românilor (chiar la o serie de pastori sași, cum dovedește Armbruster - (*ibidem*, pp. 214-240), ca și din lectura *Hronicului*, el și-a însușit convingerea fermă că românii continuă pe vechii coloniști romani, că în virtutea acestui fapt ei sunt și cei mai vechi locuitori de pe teritoriul fostei Dacii. Mai mult, el a încercat să facă din această convingere temeiul obținerii de drepturi politice pe seama românilor din Transilvania. Originea latină și vechimea românilor în Dacia devin pentru el argumente în lupta angajată pentru recunoașterea drepturilor

127 poporului român. În aceasta constă mutația ideologică săvârșită de Inocențiu Micu.

Fără îndoială, apelul înflăcărat al lui Dimitrie Cantemir

din *Predoslovie* la *Hronic*, adresat „fraților româno-moldo-vlahi- lor“, a găsit un răsunet puternic în firea unui om de acțiune neînfricat, cum era Inocențiu Micu, și l-a convins pe deplin că a fi „adevărat roman⁴⁴ înseamnă a fi „adevărat nobil“: „...numele și niamul Dumniavoastră caria de demult s-au descălecat și de atunci până acum necurmat lăcuiește în Dachia (adică în Moldova, în Țara Munteniască și în Ardeal), din tyrannia vechii uitări dezbrându-l precum adevărați romani, de Roma cetățeni, și din toți ai Italiei lăcuiitori aleși ostași să fiți...⁴⁴ (*ibiâem*, p'. 210). Numai odată cu Inocențiu Micu apartenența la „romanitate¹⁴ se transformă într-o „idee-fortă⁴⁴, care să poată pune în mișcare un întreg popor¹⁹. Revendicările sale se vor închea într-un program de revendicări sociale și naționale, culminând cu sinodul din 1744 și cu primul *supplex*, cel întocmit de el. De-abia acum clasele dominante dau alarma generală, punând în mișcare, după tratativele cu Maria Tereza, și pe slugile lor ideologice, care vor trebui să nege fie latinitatea poporului român, fie continuitatea lui în Dacia, fie pe amândouă deodată. Inocențiu Micu va muri în exil, dar cauza lui va fi dusă mai departe de corifeii Scolii ardelenene, care vor demasca falsa și reaua-credință ale uneltelor ideologice _ale feudalismului ardelean. Dar, de data aceasta, disputa nu se va duce atât în dietă și în cancelariile aulice, cât mai ales în scris, în fața întregii opinii publice.

Astfel, Gherontie Cotore, dascălul și colegul mai vârstnic al lui Samuil Micu, se va inspira și el din *Hronicul* eruditului domnitor moldovean, iar ecourile predosloviei acestuia îi vor prilejui, cum arătam în altă parte, o adevărată ieremiadă în prefața la lucrarea sa *Articulșurile de price*. Noutatea poziției sale va consta, înainte de toate, în aspra dojană adresată propriului popor, pentru „neștiință și lașitate⁴⁴, pentru că se complace într-o situație jalnică, deși strămoșul său a fost un popor „liber⁴⁴ și „temut⁴⁴, vrednic și respectat, stăpânitor al lumii.

Această direcție va fi continuată și de ceilalți învățați ai Scolii Ardelene, în primul rând de Samuil Micu. Și el se va folosi din plin, în scrierile sale istorice, de' *Hronicul româno-moldo-vlahilor*, după cum va face dese trimiteri și la

cronicile lui Miron și Nicolae Costin. Cât despre cronică lui Miron Costin, se pare că Samuil Micu (ca și Gheorghe Șincai, dealtfel) nu a avut la îndemână *De neamul moldovenilor*, ci un text corupt, interpolat și adăugit al cronicii lui Grigore Ureche. Cel puțin așa reiese din confruntarea trimitărilor cu pasajele respective ale scrierilor amintite. Mult mai sigură este cunoașterea „istoriei”⁴⁴ stolnicului Constantin Cantacuzino, după modelul căreia a încercat să prezinte o istorie a tuturor românilor din fosta Dacie traiană, dar și a celor din așa-zisa Dacie aureliană. Faptul că stolnicul 'se oprișe cu înfățișarea evenimentelor înainte de întemeierea principatelor nu-l împiedică pe învățatul român din Transilvania să le continue mersul până la zi. Din păcate însă, el nu reușește să realizeze o imagine organică și unitară a istoriei romanilor, ci numai o expunere paralelă a întâmplărilor și faptelor istorice din teri-, toriile locuite de români, precedate bineînțeles de istoria imperiului roman, de la întemeierea Romei și până la cucerirea Daciei de către Traian. Și aceasta, fiindcă pentru el românii nu erau decât romanii aduși de Traian în Dacia. Deci, sub acest aspect, Samuil Micu nu preia poziția realistă a stolnicului Cantacuzino, potrivit căreia poporul român a rezultat din contopirea coloniștilor romani cu autohtonii daco-geți, ci pe aceea, puristă, a lui Dimitrie Cantemir. În această problemă triada istoricilor Școlii ardelenne (S. Micu, Gh. Șincai și Petru Maior) împărtășește principial aceeași poziție, ceea ce nu-l împiedică pe Șincai, care dispunea de o informație istorică mai bogată și multilaterală, să fie mai puțin ferm și consecvent în fața unor argumente concrete care vin în contradicție cu această poziție, cu atât mai relevante, cu cât implică» și propriile observații formulate în legătură cu solii dacilor la Roma după războiul din 101-102: „în câtu-i despre solii dachilor cei la Roma trimiși și în senat intrați, înseamnă că senatul de-atunci îndată au poruncit de li s-au cioplit chipurile din marmure tocmai cum erau făcuți la statură, la fisognomie și la haine, adecă: obrazul, grumazii, peptul și picioarele cu cioarecii, din marmure albă; iară cugima, părul și ținura (sugmanul) din marmure neagră; gluga, iarăși din marmure albă, *tocmai cum iaste portul românilor celor ce lăcuiesc pre lângă*

Sibiu" (sublinierile noastre, I.L.)²⁰. Asemănarea la port a dacilor cu românii din părțile Sibiului înseamnă, de fapt, o recunoaștere implicită a continuității

129 daco-geților în Dacia și după cucerirea și colonizarea romană. Explicit, dintre corifeii Școlii ardelenе, numai Budai-Deleanu recunoaște supraviețuirea unei părți din populația daco-getică, fără să-i acorde totuși vreo pondere în formarea poporului român. Cei mai categorici în respingerea oricărui amestec al romanilor cu dacii sunt Samuil Micu și Petru Maior, care și fac din exterminarea dacilor și din faptul că printre coloniștii aduși de la Roma se aflau și familii aristocratice garanția purității latine a poporului roman, ci și a „nobleței¹⁴ sale, atât de solicitată în Transilvania „națiunilor politice⁴⁴. Dar, 'cel care prezintă și în acest domeniu argumente mai substanțiale cu privire la familiile aristocratice aduse din Italia este tot Șincai. Fiindcă nu se referă numai la Eutropiu sau la alte izvoare istorice, cum fac Micu și Maior, pentru a susține colonizarea Daciei de către romani, ci acordă un rol însemnat dovedirii acestui fapt prin probele materiale din Dacia însăși, Șincai își îngăduie să completeze imediat pe Eutropiu cu inscripțiile existente în Ardeal, dintre care el amintește pe cele publicate (*Inscriptiones Daciae*) de fostul său profesor la colegiul iezuit din Cluj, Fridvalski: „...[Traian] foarte mulți lăcuiitori au dus în Dachia din toată lumea romanilor, dară mai ales din Roma și din Italia, precum adeverează inscripțiile, care până-n zioa de astăzi costă [există], mai cu samă în Ardeal; din care inscripții aceia încă se dovedește, că nu numai gloate mișele [din oameni de rând], ci și familii de frunte au fost duse sau strămutate în Dachia⁴⁴ (*ibidem*, pp. 13-14). Deși nici aici nu pune la îndoială exterminarea daco-geților de către romani, Șincai ține să citeze laudele aduse acestora din partea împăratului Iulian Apostatul, tocmai pentru a sublinia și mai puternic importanța victoriei obținute de Traian: „Că dachii erau cei mai tari și mai viteji întră toate neamurile cele de-atunci și pentru statura și tărimea trupurilor și pentru câte le băgase lor în cap Zamolxes, carele se cinstea cfe dâșii. Pentru că fiind ei încredințați că nu vor peri cu totul, fără numai se vor strămuta cu

lăcașul, pururea era gata a se băga în primejdii, ca cei ce-și aștepta mutarea.⁴⁴ (*Ibidem*, p. 15.)

Ciudat este, totuși, că învățatul ardelean, urmărind situația Daciei traiane, va menționa invaziile carpilor și ale altor triburi daco-getice în noua provincie romană. Și, cu toate că-i pomenește de multe ori, nu sesizează nici o legătură între aceștia și daco-geții din Dacia traiană. Mai mult, împărțind confuzia

130 care se făcea în mod obișnuit în acea vreme între triburile daco-gete libere, cele germanice și cele scitice, Șincai le declară consecvent și pe cele dintâi tot germanice. Astfel, în prima mențiune se afirmă: „Anul acesta [248], precum iaste cel din- tâiu, dintru a doaoa mie de la zidirea Romei, tocmai așa iaste începutul tuturor reutăților și al năcazurilor, care de aci înainte au trebuit să le sufere romanii cei din Dachia, adică strămoșii noștri, ai românilor celor de-acum, pentru că în anul acesta s-au sculat asupra românilor cei ce se numesc de Zosim Comitul carpi, de Paul Diaconul și Eutropie gothi, de Gheorghie Syng- hellul, Chedren și Zonara schythe și gothi, și au început a prăda locurile cele vecine Dunărei, adecă Dachia..(p. 35). în con- tinuare^ referirile la invaziile dacilor liberi se fac pe aceeași linie: „In anul acesta [249], gothii, despre carii cetește pe Pro- copie, boranii, despre carii vezi pre Bâudrand, urugundii, despre carii, Constantin Porfirăgheneta și carpii, despre carii, Bnîzen, iarăși au năpădit în Dachia, ca și preste Dunăre, în Mesia...” (p. 36), iar la anul 251 se indică și divergențele de păreri ale diverșilor autori despre luptele duse de Decius împotriva „varvarilor” care au atacat „Dachia Veche”: „Cum că împăratul Messie Dechie, în anul acesta, s-au bătut cu varvarii, carii nu numai Dachia Veche, ci și Mesiile, cu alte teri de prin pregiurul lor le prădase, toți avtorii mărturisesc: dara ce feliu de neam ar fi fost și cum s-ar fi chemat varvarii aceia, așisderea unde s-au bătut și unde au perit Dechie împreună cu feciorul său, în vorbe nu se lovesc; pentru că Zosim Comitul îi numește schythe și zice că au venit de preste Tanaid și că lângă Tanaid au și pent Dechie; Paul Diaconul, Gheorghie Synghellul și Chedren îi numesc schythe sau gothi;

Zonara cu Calvisie îi numesc var-vari; ci Lactanție îi cheamă carpi; și mai pre urmă numitul Zosim Comitul, într-alt loc, îi chiamă gothi, borani, urugundi și carpi (despre carii s-au vorbit la anul 249). [...] boranii și carpii mi se văd a fi fost de o viță cu gothii" (p. 36-37), părere pe care o împărtășește în multe alte locuri (anii 252, 257, 269 etc., etc.), dar mai aîes la anul 319, unde sunt trecute o serie de neamuri dacogetice printre cele germanice: „așadară pre vremea aceasta, nu neamurile gothilor, ci românii, cei din colonia lui Traian prăsiți, era în Dachia-cea-Veche, ci neamurile gothilor, adecă: visigothii, ostrogothii, boranii, carpii, bastemii, carpo-dachii, taifalii, victofalii, ghepidii și ceilalți de viță nemțească,

131 carii toți în comun de greci se numea schyite, iară de latini se chiăma gothi, mai adeseori au năvălit în Dachia Veche preste beții strămoși noștri; pentru care năvăliri, Dachia lui Traian sau cea Veche, pe vremea Marelui Constantin, se chiăma Gothia, iară mai târziu, s-a numit Ghepidia, tot pre vremea neamurilor acestor, gothicești, căci după aceia, pre tâmpurile altor neamuri, alte nume au avut amândoa Dachii, adecă și a lui Traian și a lui Aurelian,-precum se va arăta la anii viitori" (p. 66.). Dealtfel, confuzia era frecventă și între „geți" și „goți", fiind preluată și de Șincai când vorbește de luptele împăratului Prob cu „popoarele (neamurile) geticești" (înțelegând prin ele pe goți). Această confuzie este folosită și de anumiți cronicari și istorici sași care îi prezintă pe sași ca descendenți ai „geților". Într-o situație mai contradictorie se pune învățatul român când relatează evenimente în legătură cu Galeriu și cu mama acestuia, fiindcă aici, odată cu respingerea unor acuzații aduse de Lactantius împăratului Traian, și cu pledoaria pentru continuitatea romanilor în Dacia, el admite existența dacilor și după transformarea Daciei în provincie romană, ceea ce se opune din nou părerii sale de principiu despre exterminarea lor tocmai în perioada menționată. „Prăsit au fost [Galerid] din Dachia-cea-Râpoasă și într-însa s-au și îngropat" - extrage Șincai din *Breviarul (Breviārium rerum Romanorum)* lui Aurelius

Victor, la locui care l-au fost numit Romulian, de pre numele Romulei, mamei sale", (*ibidem*, p. 57), pentru a dezvolta, apoi, o întreagă polemică istorică. „Ci Lactantie, - continuă el - cu mult mai almintrelea scrie despre Galerie, zicând: «Era în bestia această firească varvârie și ferime străină de sângele românesc [roman]. Nici e de a te mira, pentru că mumă-sa, transdanubiană (de peste Dunăre) fiind, când jăfuia carpai, atunci trecând apa, fugise în Dachia- cea-Noao?» Și iarăși tot Lactantie scrie despre același Galerie, zicând: «Câte' au făcut cei bătrâni [cuceritorii Daciei], din cădînța oștirei, în coantra celor învinși [dacilor], și el au cutezat a le face în contra romanilor și a suppușilor lor, pentru că părinții lui [fiind de origine dacă] fusese suppuși dărei, carea Traian, ca biruitoriu, ca pedeapsă o aruncase pre dachi, pentru cele multe rebelii ale lor».

în cuvintele lui Lactantie, care s-au adus aici, foarte frumoase însemnări face Ștefan Baluzie, din care numai câte sunt spre scopul meu le voi culege și da înainte. Așadară zice Balu-

132 zie că Romula, muma lui Galerie, au fugit din Dachia- cea- Veche în cea Nouo, în tâmpul când au făcut Avrelian Dachia- cea-Nouă; ci aceasta nu se poate crede, pentru că de-ar fi fost atunci vreo pricină de a fugi din Dachia- cea- Veche în cea Noao, cum s-ar fi gătit și pornit Avrelian tocma atunci asupra perșilor? Așadară după aceeaia au trebuit Romula să fugă în Dachia lui Avrelian, din Dachia lui Traian. Ce, de iaste adevărat, precum și iaste, din Lactantie încă se adeverează că Dachia Veche n-au fost golită prin Avrelian de tpti colonii lui Traian.

în câtu-i despre darea, ddTactantie așa pomenită, ca cum ar fi fost de Traian aruncată pre dachi, așa scrie Baluzie: «Xifilin, din Dion pomeneste amândoa pornirile lui Traian asupra dachilor, dar nicăieri nu pomeneste *de darea carea s-ar fi poruncit lor. Numai atâta zice, că Dachia s-a făcut provincie, ce si Flavie Vopisc mărturisește, vorbind despre Avrelian. Ci, fiindcă aceeaia regulă avea romanii ca toate țerile care se reducea în provincii, să fie supt dare și magistratului poporului românesc [roman] suppușe, precum arată Sigonie în

cartea 1, *Despre cădințele provinciilor*, nu e nici o îndoială că Dacia n-au fost supt dare, mai vârtos pentru că Lactantie apriat întărește aceasta.» Până aicea Baluzie, ci eu mă întorc acolo, de-unde m-am fost abătut". (*Ibidem*, pp. 57-58.).

Evident, nu am apelat la toate aceste citate din *Hronică* numai pentru a demonstra contradicțiile în care cade Șincai în problema continuității populației autohtone în Dacia după transformarea ei în provincie romană, ci și pentru a sublinia contribuția' pozitivă a învățatului român pe acest tărâm de atestare științifică a ei, indiferent de atitudinea sa principială. În fond, relatând anumite fapte în legătură directă sau indirectă cu Dacia traiană și aducând toate datele descoperite pentru explicarea lor, el nu ezită să se prevealeze și de mărturii care, într-un fel sau altul, atestă existența daco-geților pe teritoriul fostului' regat al lui Decebal și după romanizarea acestuia (încercând să lămurească problema impozitelor introduse de Traian în semn de răzbunare), după cum acordă și o mare importanță deselor năvăliri, timp de peste două secole, ale diverselor triburi de daci liberi (carpi, carpo-daci, costoboci etc.) în noua provincie imperială, atât înainte, cât și după retragerea sa de către Aurelian, în sudul Dunării, a trupelor și administrației romane. S-ar putea obiecta, în această privință, că, încadrându-i pe daciai

133 liberi (pe carpi, carpo-daci, costoboci, chiar atunci când apar sub denumirea generală de geți) între semințiile germanice, Șincai i-ar fi socotit pe aceștia străini de populația daco-getică din Dacia traiană.

Credem că nu există temeiuri pentru o astfel de interpretare a poziției sale în această problemă, dat fiind că menționata confuzie între triburile daco-getice și cele germanice aparține și surselor istorice la care apelează; nicăieri Șincai nu face deosebire între daco-geții din fostul regat al lui Decebal și triburile dacilor liberi, iar confuzia cu pricina a fost folosită de o serie de cronicari și istorici sasi - inclusiv de L. Toppeltin²¹ - în teoria descendentei populației săsești din geți. Cât despre poziția de principiu a lui Șincai, comună cu a lui Samuil Micu și Petru Maior, potrivit căreia daco-geții („dachii¹⁻¹ sau

„ghetele¹¹) au fost exterminati odată cu transformarea Daciei în provincie imperială și popularea ei cu numeroși coloniști aduși de Traian din toată lumea romană, dar mai ales din Italia, precumpănitor din Roma, deși categorică, ea este doar enunțată într-o formulare generală: „*Anul 106*, Traian, după ce au învins și *stăns pre dachi* [subl. n, I.L.], au zăbăvit în Dachia, Mesia și Thrachia până în anul 108, precum se va adeveri de-aci încolo¹¹ (*ibidem*, p. 14). Am văzut, apoi, că în-relatarea evenimentelor ulterioare Șincai nu mai pomeneste de exterminarea daco-geților, deși atât în perioada menționată de. citatele anterioare, cât și după aceasta - până la limita secolului al VI-lea - el se referă deseori la ei (la început și la cei din Dacia traiană), mai ales la inoursiunile celor liberi în fosta Dacie traiană și chiar în sudul Dunării.

Am stăruit asupra contribuției lui Șincai în atestarea continuității daco-geților pe întreg teritoriul Daciei (atât în provincia romană, cât și în regiunile neocupate de Traian) până târziu, în secolul al VI-lea, fiindcă în problema dată învățatul român nu este deloc interesat să facă acest lucru. Dimpotrivă, ținând seama de concepția sa ideologică-politică latinistă, de rolul pe care îl atribuie aproape toți învățații Școlii Ardelene latinității pure a românilor pentru revendicarea egalității lor în drepturi cu stările politice privilegiate, exterminarea dacilor și descendența românilor exclusiv din coloniștii romani erau absolut necesare. Dealtfel, pe această linie, Șincai, la fel cu prietenul său mai vârstnic, Samuil Micu, nu o dată folosește intenționat apelativul „românesc¹¹ pentru „roman¹¹ și chiar etnonimul „români¹¹ pentru „romani¹¹.

Fără îndoială, nivelul cercetării istorice din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea nu le îngăduie învățărilor Școlii ardelene să elaboreze o concepție științifică unitară și consecventă asupra genezei poporului și limbii române, ceea ce nu exclude însă rolul uriaș pe care l-au îndeplinit ideile formulate de ei în această problemă, pentru trezirea și dezvoltarea conștiinței naționale a poporului român, pentru trecerea de la conștiința de neam la cea de națiune, de la situația de națiune în sine la cea de națiune pentru sine. De aceea, înainte de a urmări n>ai înde-

aproape specificul latinismului istoric și lingvistic al fiecărui învățat în parte, credem că ar trebui confruntată, măcar în linii mari, poziția lor principială comună în problema genezei și continuității-poporului și limbii române pe teritoriul fpstei Dacii cu teoriile și concepțiile ulterioare, inclusiv cu actualul mod de abordare și interpretare a lucrurilor, ținând seama de evoluția istoriografiei însăși în cele două secole de dezvoltare socială și națională parcurse de-atunci. Înșiși învățării Școlii ardelene își formulează ideile în opoziție cu denigratorii propriului popor - ne referim la Eder, Sulzer, Engel etc. -, care, negând latinitatea sau continuitatea românilor (ori ambele deodată) pe teritoriul fostei Dacii, încearcă, de fapt, să apere menținerea sistemului feudal de „națiuni politice”¹¹ și „confesiuni recepte”¹¹ din Transilvania, în virtutea căruia romanii, deși populația cea mai veche și majoritară a principatului, erau tratați ca venetici și tolerați pe pământul strămoșilor lor.

Ar fi profund eronat să credem că pe apărătorii feudalismului reacționar din Transilvania i-ar fi interesat adevărul și cunoașterea științifică în problema genezei poporului și a limbii române, ori' prezentarea corectă a luptei românilor pentru apărarea ființei lor ca neam. De aceea însăși cerința fundamentală a respectării adevărului istoric ne obligă să abordăm și să înțelegem corect ideile istorice naționale ale Școlii ardelene în contextul istoric în care au apărut, context care implică, deopotrivă, nivelul atins de istoriografia epocii în problema care ne interesează, diversele răstălmăciri ale mărturiilor istorice de către apărătorii ideologici ai menținerii neschimbate a raporturilor feudale pe tărâm social și național, rolul noii ideologii, progresiste, cu interesele ei limitate specifice, în elaborarea unei concepții despre formarea limbii și a poporului român, despre caracterul latin al acestora, despre lupta românilor pentru

păstrarea ființei naționale și despre necesitatea constituirii lor într-o națiune conștientă, care să-și poată dobândi unitatea și libertatea de care aveau nevoie.

Așa cum menționam și în altă parte, stadiul obiectiv și subiectiv la care se afla istoriografia română și străină în

problema latinității limbii și poporului român, ca și gradul de conștiință al romanității la poporul român până la momentul Inocențiu Micu, deschizătorul luptei naționale a românilor, sunt prezentate, argumentat și critic, în lucrarea istoricului nostru Adolf Armbruster: *Romanitatea românilor*. Stadiul respectiv este analizat, desigur, din perspectiva unui întreg șir de investigații ulterioare și de pe poziția științifică de azi a istoriografiei materialist-istorice și nju din unghiul de vedere al uneia sau alteia din părțile aflate în disputele de idei ale epocii. Nu trebuie uitat, apoi, faptul că multe izvoare importante pentru soluționarea problemelor abordate - cronici în manuscris, acte oficiale și particulare, inscripții, monede, diverse monumente etc. au continuat să rămână până nu demult inaccesibile cercetătorilor istorici. Astfel, pentru învățații Școlii ardelenne ar fi fost important să cunoască, de pildă, anumite manuscrise istorice ale unor pastori sași care se ocupaseră, înainte de secolul al XVIII-lea, de problema latinității limbii și poporului român. Împrejurările i-au împiedicat să cunoască manuscrisele respective, ele fiind valorificate abia în relativ recenta lucrare a lui Armbruster. Ce să spunem, de asemenea, de sprijinul pe care l-ar fi putut avea și din materiale furnizate și puse în valoare, ulterior, de arhivistică și arheologie, discipline științifice aflate atunci în plin proces de constituire. Dar chiar atunci datele furnizate de acestea începuseră să aibă o oarecare pondere în formularea unor opinii ale istoricilor. Dealtfel, începând cu Samuil Micu, toți învățații Școlii ardelenne apelează, pe cât le stă în putință, și la materialele de arhivă, bineînțeles fără să aibă totdeauna discernământul critic necesar. Cel care scotocește insistent și sistematic documentele de arhivă - începând cu fondurile secrete din biblioteca Vaticanului și terminând cu colecțiile de documente ale unor istorici contemporani (de exemplu, cea a lui Comides) - este îndeosebi Gheorghe Șincai, - care consultă, după cum am văzut, și colecția de inscripții romane din Dacia a lui Fridvalski, după cum cercetează și monumentele din Cetatea eternă, legate de luptele pentru transformarea Daciei în provin-

136 cie romană. Nici studierea și interpretarea științifică a datelor pe care le oferă diferitele monumente de mere

valoare documentară și istorică - între care un loc de prim ordin îl ocupă tocmai Columna lui Traian - nu se ridicau, în acea vreme, la nivel prea ridicat. Cu toate acestea, Șincai și Maior, care nu o dată au admirat vestita Columnă, devenită monument funerar al „divului” Traian au încercat să descifreze o serie de taine ale poporului propriu din formidabila cronică sculptată a războaielor dacice. Îndeosebi Maior face trimiteri interesante la scenele de pe Columnă, cânjil prezintă războaiele de cucerire a Daciei (cf. *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, I, pp. 95-99). Păcat că n-a cunoscut și monumentul triumfal de la Adamclisi, aflat atunci sub stăpânire otomană.

Ca și pentru alți istorici contemporani, ponderea principală privind perioada amintită o dețineau, -totuși, mărturiile scrise ale autorilor antici. Si soarta fusese ingrată, în această privință, cu strănepoții entuziaști ai coloniștilor romani din Dacia, documentul scris cel mai important despre războaiele de cucerire și transformare a Daciei în provincie romană, întocmit de însuși împăratul Traian, adevărat jurnal al „gesturilor” sale, *De bello dacico*, s-a pierdut încă în antichitate, nemaexistând decât puține și sărace referiri la conținutul său, în scrieri ulterioare evenimentelor. Puținătatea și subiectivismul informațiilor referitoare la momentele de cotitură din istoria Daciei traiane - în special cele despre cucerire și colonizare, ca și despre retragerea trupelor și administrației romane în sudul Dunării - explică de ce multe dintre exagerările, inexactitățile și confuziile din scrierile istoricilor Școlii ardelene își au, în mare măsură, originea în chiar izvoarele. scrise la care apelează. Evident, modul de înțelegere și interpretare a datelor nu este determinat numai de particularitățile izvoarelor folosite, ci și de nivelul de cunoaștere a problemelor, de concepția asupra istoriei, dar nu în ultimul rând și de ideologia, de interesele sociale și naționale ale celor, care le folosesc. Astfel, referitor la transformarea Daciei în provincie romană și la părăsirea ei de către Aurelian atât învățații Școlii ardelene, cât și adversarii lor se referă, în general, cam la aceiași autori: Dion Cassius, Eutropius, Sextus, Rufus, Vopiscus, Lactantius, Procopius, Zosimus Comes etc., ceea ce nu-i împiedică să susțină, în unele cazuri, păreri exact opuse. Astfel, pornind de la afirmațiile

lui Eutropius, potrivit

137 cărora Traian „aşa de reu a înfrânt pe dachi, cât n-au rămas nici carii se agonisească pământul, nici carii să lăcuiască prin cetăţi¹¹ (*Hronica românilor*, p. 13) şi, drept urmare, în anii următori, acelaşi Traian „foarte multi lacuitori au adus în Dachia din toată lumea romanilor¹¹ (*ibidem*, p. 13), se ajunge, înainte de toate, la negarea continuităţii elementului autohton în Dacia.

Dar, cum s-a putut observa în traducerea lui Şincai, formularea istoricului latin nu cuprinde afirmarea explicită a pieirii totale a dacilor, necum a exterminării lor, după cum prin colonizarea masivă nu se înţelege o înlocuire completă a populaţiei autohtone cu coloniştii romani. Urffapt este cert: Eutropius nu se exprimă la modul logico-ştiinţific, ci îşi 'manifestă, hiperbolic, entuziasmul faţă de victoria lui Traian asupra dacilor şi, tocmai din această cauză, îi exagerează efectele. Dacă reducem însă hiperbola la o exprimare simplă, neretorică, afirmaţiile lui Eutropius nu semnifică mai mult decât că, datorită pierderilor însemnate suferite de daci (morţi, răniţi, fugari etc.), pentru a normaliza viaţa social-economică a provinciei, Traian a fost nevoit să completeze populaţia activă existentă cu numeroşi colonişti aduşi din restul imperiului, ceea ce ni se pare un fapt cu totul veridic din punct de vedere istoric şi care nu presupune neapărat discontinuitatea elementului autohton. În Transilvania epocii mai importantă decât valorificarea critică a spuselor lui Eutropius se dovedea însă absolutizarea hiperbolei. Şi, atât pentru învăţaţii români, cât şi pentru adversarii lor de idei. În spiritul prevederilor reacţionare ale *Aprobatelor* şi *Compilatelor*, populaţia românească din Transilvania trebuia 'să-şi prezinte atestatul de nobleţe ca să-i fie luată cât de cât în considerare revendicarea unor drepturi elementare pe teritoriul pe care-1 locuia. De aceea, pentru istoricii Şcolii ardelenice hiperbola pieirii dacilor şi a colonizării masive a noii provincii cu romani se transformă într-un argument de prim ordin pentru dovedirea purităţii latine a românilor, ca descendenţi exclusivi ai coloniştilor aduşi de Traian, singurul în stare să certifice nobleţea romană a românilor. Şi pe adversarii mişcării de emancipare naţională a românilor - de genul lui Eder şi Engel - îi

interesa aceeași hiperbolă a lui Eutropius, dar urmărind un scop contrar: negarea latinității poporului român. Discontinuitatea populației daco-getice constituia premisa înlocuirii ei cu o populație romană, pentru ca, în legătură cu retragerea trupelor și adminis-

138 trației romane în sudul Dunării să se afirme și cea de a doua discontinuitate: a înșiși coloniștilor romani. Astfel, absolutizării" afirmațiilor lui Eutropius, Engel, Eder și ceilalți adversari ai mișcării de emancipare națională a românilor din ^Transilvania îi adaugă absolutizarea exagerărilor lui Vopiscus în legătură cu retragerea oficialităților romane în sudul Dunării de către împăratul Aurelian, după cum subliniază chiar Petru Maior în celebra sa lucrare *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*. Dealtfel, pentru a ne da seama mai bine de manevra ideologilor reacțiunii feudale transilvănene, vom cita, după Petru Maior, atât textul latin cu pricina, cât și traducerea din expunerea sa istorică propriu-zisă. Iată cum încerca Vopiscus să justifice retragerea administrației și trupelor romane din Dacia: „*Cum vastatum Illyricum ac Moesiam deperditam videret, provinciam trans Danubium Daciam, a Trajano constitutam, sublato exercitu et provincialibus reliquit, desperans eam posse retineri; abductosque ex ea populos in Moesiam collocavit appellavitque suam Daciam, quae nunc duas Moesias dividit*" (Flavius Vopiscus *In Aureliano*, cap. 39)²², respectiv în traducerea lui Petru Maior: „Văzând [Aurelian] Illiricul pustiit și Misia pustiită, provincia Dachia prBste Dunăre, cea de traian făcută, rădicând de acolo oastea și provincialii, o-au lăsat, desnădăjdu- indu-se aceia a se putea ținea, și pre dusele popoară le-au așezat în Misia și o-au chiebat Dachia sa, carea acum desparte cele doao Misii¹¹' (*ibidem*, vol. I, p. 118).

Se poate observa că și în cazul lui Vopiscus, ca și în cel al lui Eutropius, exagerarea are tot temeieri subiective și că, în- vocându-se lipsa de speranță în posibilitatea menținerii Daciei în cadrul imperiului, se vorbește despre părăsirea ei de către Aurelian, „scoțând din provincia Dacia [...] armata și provincialii¹¹, cel care părăsește

Dacia traiană, este, de fapt, Aurelian și nu întreaga populație a provinciei. Vopiscus afirmă, ce-i drept, că Aurelian a scos „armata și provincialii”¹¹ (sub care s-ar putea înțelege și întreaga populație) dar, în mod evident, pentru a-l dezvinovăți pe acesta că ar fi lăsat „prea mulți cetățeni romanești varvarilor”¹¹, cum i se reproșase lui Hadrian, când intenționase și el să părăsească Dacia (cf. Gh. Șincai, *Hronica românilor*, ed. cit., vol. I, p. 1’8). Pentru Eder, fengel și ceilalți adversari ai latinității și continuității românilor discontinuitatea daco-getilor constituia și premisa discontinuității coloniștilor

139 romani în Dacia, ca și condiția amestecului lor cu slavo-bulgarii din sudul Dunării și a revenirii lor târziu, la mijlocul secolului al XIII-lea, în nordul Dunării. Pe această linie, susținătorii discontinuității * românilor în Dacia formulează, în secolul al XIX-lea, prin Roesler și adepții acestuia, o întreagă teorie imigraționistă. Poziția lui Roesler nu se deosebește prea mult de concepțiile neștiințifice ale lui Eder, Sulzer și Engel. Obiectivul politic este același: demonstrarea condiției de venetici a românilor în Transilvania și justificarea, pe această bază, a menținerii lor în situația de „tolerați”¹⁴. Singurele deosebiri țin de modul de argumentare a discontinuității, a etapelor și locului de formare a poporului român, dar mai ales de imigrare a lui în nordul Dunării. Astfel, ca și în cazul adversarilor Școlii ardelene, revenirea populației romanice din sudul Dunării s-ar fi făcut abia în secolul al XIII-lea, deci după o absență de un mileniu, timp în care alte popoare s-au stabilit, temporar, pe acest teritoriu iar cele reprezentate de „națiunile politice”⁴⁴, recunoscute ca atare de constituțiile feudale ale Transilvaniei, s-au statornicit aici definitiv. Pe temeiul acestei teorii false și absurde și invocându-se dreptul istoric feudal, se încerca justificarea luptei împotriva constituirii națiunii române și a statului român unitar.

Subliniind aceste lucruri, nu putem trece, desigur, nici peste erorile învățaților Școlii ardelene, cu privire la puritatea latină a originii limbii și poporului român, ca și peste alte neajunsuri derivând din această concepție greșită.

Dâr, înainte de a ne opri asupra modului în care și-a

dezvoltat fiecare latinismul istoric și lingvistic, ar fi poate util să insistăm și asupra altor aspecte comune ale concepției lor generale despre geneza poporului și limbii române.

Am văzut, până acum, că toți susțin, -'mai mult sau mai puțin consecvent originea romană a poporului și limbii române. Pe această linie, pentru, ei, românii nu erau decât urmașii nealterați ai coloniștilor romani aduși în Dacia de împăratul Traian, după cum limba română era latina vorbită de aceștia, dar coruptă de-a lungul secolelor, datorită influențelor străine la care a fost supusă de urmași, îndeosebi datorită introducerii slavonei în biserică și în cancelariile domnești. Ei susțin, în principiu, dispariția elementului autohton daco-getic și, ca atare, neagă aportul acestuia la formarea limbii și a poporului român.

140 în schimb, ei combat cu vehementă orice încercare de negare a continuității elementului roman în Dacia și după retragerea trupelor și administrației romane în sudul Dunării, prevalându-se de argumente raționale judicioase și veridice, dar care vin în contradicție și cu poziția lor în problema discontinuității daco-geților. Aria geografică de formare a limbii și poporului român cuprinde, în concepția lor, atât Dacia traiană (extinsă dincolo de hotarele provinciei imperiale, până la limitele teritoriului locuit de triburile daco-getice), cât și 'Dacia aureliană (în special porțiunea dintre Dunăre și munții Hemului), deși centrul îl plasează în stânga Dunării. în linii generale, poziția lor în această ultimă problemă a fost confirmată de istoriografia și lingvistica științifică ulterioară. Evident, respingând substratului traco-dacic ' al limbii române și nesupunând unei analize științifice nici adstraturile particulare ale celor patru dialecte ale limbii române, ei nu puteau să stabilească adevăratele temeuri ale unității și diversității acestora, deși sunt primii care le intuiesc și vorbesc despre ele.

Nu trebuie să uităm ca ne aflăm în fata unor istorici și lingviști iluminați, pentru care rolul personalităților, al opiniilor și în general al rațiunii în mersul istoriei este, în general, determinant. în această privință nici exponenții cei mai avansați ai filosofici „luminilor”¹¹ nu fac excepție.

Astfel, în legătură cu rolul determinant atribuit personalității, el spune între altele: „Istoria poporului evreu, de exemplu, era, pentru Holbach, opera unui singur om, Moise, care a modelat caracterul evreilor și le-a dat *constituția socială și politică, precum și religia lor*. Și fiecare popor, adăuga Holbach, a avut un Moise al său.” *ibidem*, p. 166.)

Deși este foarte probabil că învățații Școlii ardelenene nu au cunoscut scrierile lui Holbach, ei împărtășesc o concepție istorică asemănătoare. Pentru ei împăratul Traian este adevăratul „Moise” al românilor, căci, scrie Samuil Micu, „acesta au fost săditoriul și părintele românilor celor ce și astăzi sunt în Dachia²³”, iar șincăi îl numește „urzitorul, întemeietoriul și-i de-a zice tatăl românilor” (*Hronica românilor*, ed. cit. I. p. 18).

Cel din urmă interpretează în sens iluminist și unele măsuri luate de Traian atât la Roma, cât și în Dacia, făcând din politica acestuia un model de „luminare” a poporului și un stimul pentru dezvoltarea conștiinței naționale: „Înțelepțește socotind în-

141 păratul Traian că fieștecare stăpânire n-are op numai de arme, ci și de învățători (pentru că armele numai decât apără sau întăresc împărățiile, dară învățăturile și meșteșugurile le fericesc), puținel au încetat de la arme și au pornit învățăturile și meșteșugurile întră suppușii săi; pentni că în Roma au făcut bibliotheca cea de pre numele lui Ulpiana chieată, iară în Dachia collegiurile sau scoalele bărdașilor și ale băieșilor ș.c.L Batăr de ar urma lui traian și oblăduitori românilor! și ar băga întră dâșii întâiu învățăturile (cum se zic) cele frumoase, a doaoa meșteșugurile, barem, cele mai de treabă și mai de lipsă ca să nu urluiască românii pre alte neamuri! Aceasta de se va face, crede-mă, românii vor fi dintre cei mai fericiți!” (*Ibidem*, p. 16.)

Cum observam și cu alte prilejuri, istoricii Școlii ardelenene încearcă să argumenteze adesea, în același spirit iluminist, și continuitatea coloniștilor romani în Dacia. Argumentului raționalist adus de Cantemir în legătură cu continuitatea, potrivit căruia inexistența mărturiilor scrise despre populația daco-romană în Dacia, în perioada diverselor ocupații ale popoarelor migratoare,

nu infirmă prezența ei pe aceste meleaguri, tocmai pentru că nu există nici mărturii contrarii, Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior îi aduc altele noi, întemeiate pe raporturile necesare care trebuiau să se stabilească între cuceritori și supuși. Îndeosebi Samuil Micu și Petru Maior pun un accent deosebit pe faptul că popoarele migratoare, fiind războinice, nu-și puteau asigura singure cele necesare traiului și, ca atare, trebuiau să stabilească relații de conviețuire activă cu locuitorii Daciei, care erau agricultori (le furnizau cereale și produse animaliere). Mai mult, ei presupun că localnicii erau folosiți de către cuceritori - în acțiuni auxiliare - și în luptele acestora cu alte triburi migratoare. Nici ei nu exclud, desigur, adăpostirea vremelnică a daco-romanilor în locuri mai ferite (pădurile din zonele de deal și cele subalpine, văile apelor etc.), îndeosebi în momentele de iureș ale invaziilor propriu-zise. Fiind însă realiști, ei sunt convinși, totodată, că un întreg popor nu putea trăi ascuns secole în șir de teama invadatorilor și, de aceea, a găsit și diverse căi de conviețuire cu aceștia, mai ales când era vorba de triburi care s-au stabilit pentru mai mult timp pe meleagurile Daciei, cum s-a întâmplat cu anumite neamuri germanice, slavone și tiurce. În acest fel își explică ei și de ce în toată această lungă epocă a migrațiilor, relatând despre eveni-

142

mentele petrecute aici, cronicarii străini îi trec, în general, sub tăcere pe daco-romani și-i menționează numai pe cuceritori, după cum și teritoriul - întreg sau anumite părți ale lui - îl numesc în funcție de aceste triburi migratoare: Gothia, Gepidia, Comania etc., etc. Este adevărat că unii autori, în special bizantini, arhaizează toponimia și, când se referă la nordul Dunării, vorbesc mereu de Dacia și Scythia, înglobând sub denumirea de neamuri scithice cele mai diverse triburi migratoare, din seminții diferite. Folosindu-le mărturiile, am văzut că Șincai îi corectează adeseori, dar nu întotdeauna în mod satisfăcător (ne gândim tocmai la pomenitele confuzii între triburile daco-getice și cele germanice). Cât despre raporturile dintre populația autohtonă și triburile migratoare care au trăit mai mult timp în anumite regiuni ale fostei Dacii, învățații Școlii

ardelene nu idealizează caracterul lor concret, dar nici nu le socotesc incompatibile cu supraviețuirea daco-romanilor și prefacerea acestora în românii de mai târziu, din perioada primelor formații social-politice comune cu bulgaro-slavii, cu bulgarii și alte popoare migratoare, sau altele proprii, numai ale lor, din care se vor dezvolta statele feudale românești. Șincai acordă o extraordinară importanță tuturor mărturiilor în legătură cu aceste relații, mai ales când acestea sunt consemnate în acte diplomatice. Se pare totuși că, în zelul lor de a sublinia prezența importantă, dacă nu direct decisivă, a străromânilor în anumite evenimente sau împrejurări istorice pentru care nu dispun de-o atestare documentară specifică, ei se angajează uneori în exagerări și confuzii evidente. Astfel, atât pentru Samuil Micu (în *Scurtă cunoștință a istoriei românilor* sau în *Istoria, lucrurile, și întâmplările românilor*), cât mai ales pentru Gheorghe Șincai (în *Hronica românilor*, I), și Petru Maior (în *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* și în *Istoria bisericii românilor atât a celor din coace, precum și a celor dincolo de Dunăre*) problema creștinismului timpuriu la daco-romani, cât și cea a reprezentării românilor pe tărâm clerical după recunoașterea noii religii de către împăratul Constantin cel Mare, erau puse cu foarte mare certitudine, deși abia în urma descoperirilor arheologice din zilele noastre s-au adus unele dovezi în sprijinul ipotezelor lor, desigur într-o accepțiune diferită, mult mai critică, fără exagerările acestora cu privire la existența unor episcopi ai românilor în perioada invaziilor popoarelor mi-

143 gratoare. Toți trei acordă, apoi, o extraordinar de mare importanță participării străromânilor - din sudul Dunării, dar și din nordul Dunării - la statul româno-bulgar de la Târnovo, întemeiat de frații Petru și Asan. Pentru a demonstra că voievodul Glad ar fi fost neapărat român, Maior este dispus (cf. *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, I. pp. 205-210) să admită venirea lui din sudul Dunării (de la Vidin), deși respinge, în principiu, orice imigrație românească de acest fel. Confuziile și exagerările lor cele mai dese și mai supărătoare sunt însă

cefe referitoare la relațiile dintre români și triburile tiurce, pecenegi și cumani, așezate temporar în anumite regiuni ale fostei Dacii. Maior elaborează o întreagă pseudo-teorie despre etnonimul „coman” și „cuman” ca variante ale celui de „roman” și „ruman” (cf. *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, I, pp. 248-256).

În pofida exagerărilor și confuziilor, învățații Școlii ardelenene concep, în general, în spirit realist raționalist relațiile străromânilor cu triburile migratoare. Nu este vorba de un *modus vivendi* unic, stereotip, ci de uri foarte elastic și complex proces de adaptare la condițiile atât de diferite pe care le implică lunga și dramatica epocă a invaziilor, în care trebuie luate în considerare atât particularitățile teritoriului locuit, cât și specificul triburilor migratoare, ceea ce demonstrează prezența unor elemente naiv materialiste și spontan dialectice în concepția învățărilor români din Transilvania despre continuitatea majorității străromânilor în Dacia. Semnificativă, din acest punct de vedere, este demonstrația teoretică a lui Petru Maior din *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, îndeosebi în partea relativă la evenimentele descrise de notarul anonim al regelui Bela: „Zisei mai sus că romanii cei din Dachia nu numai pre la munți, ci și pre șesuri au rămas statornici, în lăcașurile și în moșiile sale, pentru că ghintele varvare, care năvălea în Dachia[^] mai vârtos având zburdare și datină a face pradă printr-alte țări, decât a lucra pământul, nu avea cauză de. a zăhăi pre românii cei de pre la-șesuri, de oară ce și lor bine le prindea românii aceia, precum spusei mai sus. Însă, precum românii cei de la șesuri erau supuși năvălitoarelor ghinte varvare, așa, nu mă îndoiesc că cei de pre la munți nu numai într-un loc avea prințipii sau căpeteniile sale cu împărăție, care nu atârna de la varvarele ghinte. Pentru că la aceia nice nu putea răzbate var-

144 varii, nice de locurile acele nu avea lipsă ca să le supună sie, deoarăce ei si pre la șesuri puține locuri umplea cu familiile sale. Ba, și însuși românii acești de pre la munți, văzând că varvarii nu zăhăiesc pre frații lor cei de la șesuri, voia a ținea pace cu aceiași varvari; ba, cred eu că și cu armele sale le da varvarilor ajutoriu, când

îi poftea.

Dintr-un feliu de împărăție ca aceasta, de munți, au fost românii aceia, de caiji scrie notariul craiului Bela, la cap 44, că dederă ajutoriu lui Glad, în. Bănat, asupra ungurilor. Asemene împărăție fii a strămoșului lui Menumorut din Bihor, a căruia șesurile cele de cătră fisa le luase Attila, craiul hunilor, care se scrie la *Notariul* lui Bela, cap 20. Ba și a împărăției aceia, a căriia schiptru îl ținea Gelu, atunci când intră tuhutum cu ostasii ungurești în Ardeal, asemenea fu începutul. Ci, la capetul sutei a opta, când avarii fură cu totul stinși de armele lui Carol cel Mare, cu tărie se lăți pre la sesuri, prin Ardeal." (Ed. cit., I, pp. 127-128.)

Cât despre raporturile româno-ungare, în mări mică măsură la Șincai și Maior, și într-o formă categorică la Samuil Micu, ele sunt așezate pe temei iluminist contractualist, ceea ce exclude caracterul de inegalitate între membrii acelorași categorii sociale ale comunității. Toți istoricii Școlii ardelenе acceptă spusele notarului anonim, potrivit cărora, în urma morții lui Gelu, românii l-au ales drept căpetenie pe Tuhutum, căruia îi jură, supunere și credință. Dar, în timp ce pentru Maior înțelegerea are loc exclusiv între Tuhutum și români și, ca atare, alegându-1 de căpetenie, românii optează de fapt pentru o nouă dinastie, maghiară, fără să se închege și o comunitate româno- maghiară, la Samuil Micu, odată cu alegerea noului conducător, se instituie implicit și „universitatea româno-maghiară”, asupra căreia va reveni învățatul român și cu alte privilegii și pe care o invocă tocmai pentru a demonstra lipsa de temei istoric al inechităților naționale instituite de *Aprobate* și *Compilete*. Comentând alegerea lui Tuhutum de către români, Maior scrie, între altele: „Afară de toată îndoiala dară iaste că cu alegerea lui Tuhutum nici o schimbare nu s-au făcut întru cădințele românilor, în Ardeal, ci numai în locul domnului celui mort ș-au ales loruși românii domn sau duca și căpetenie pre Tuhutum, cât, precum Gelu fusese domn sau duca, așa, de aici înainte le fii românilor domn sau duca Tuhutum; și, precum lui

Gelu, așa si lui Tuhutum fură românii supuși politicești, iar nice cum alt'feiu.

Deci, Tuhutum se fece domn sau prințip, adecă crăișor românilor în Ardeal, și după dânsul, lângă familia lui rămase această domnie, cât, precum Tuhutum, așa și ceilalți după dânsul, din sângele lui, pre rând fură domni sau crăișori românilor din Ardeal, până la Giula cel Mic, pre care în-vingându-l Sfântul Ștefan, craiul ungurilor, carele întâiu așeză împărăția ungurească, își supuse și Ardealul și pre românii cei din Ardeal; și așa alipind laudatul Ștefan Ardealul lângă țeara ungurească, atunci își pierdură românii în Ardeal domnia." {*Ibidem*, pp. 181-182.) Polemizând cu Engel în problema motivelor pentru care l-au ales românii conducător pe Tuhutum, Maior se menține pe aceeași poziție, deși, în final, se exprimă mai concesiv, când conchide: „Ci, tocma să zicem că au priimit atunci românii pre unguri în Ardeal, pentru aceia ca uniți laolaltă mai lesne să apere țeara, nici o micșorare de aici nu urmează mării românilor, ci mai vârtos se vede înțelepciunea lor. Au micșorare urmează de acolo strălucitelor ghinte ale Europei, că mai multe se unire laolaltă, ca cu unită vârtute, mai lesne să se poată apăra asupra năvălirilor protivnice, precum unită e preastrălucita ghintă ungurească cu nemții?" {*Ibidem*, p. 188.)

În *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, Samuil Micu face din alegerea lui Tuhutum ca voievod al românilor, în locul lui Gelu care căzuse în luptă, începutul instituirii unei comunități româno-maghiare de tip contractualist: „Românii văzând moartea domnului său, unindu-să cu ungurii, au ales domn pre Tuhutum, făcând împreună jurământ la Țăstăleu. Așea, după aceia ungurii și românii au fost-împreună moșteni pământului din Ardeal și supt aceleași legi întru toate părtași au trăit." (p. 36.) Adevărul este, precum se știe, că alegerea lui Tuhutum ca voievod al românilor nu a însemnat și cucerirea Transilvaniei de către triburile maghiare. E vorba doar de instituirea unei dinastii de origine maghiară în fostul voievodat al lui Gelu. Cucerirea Transilvaniei începe mai târziu, abia cu regele Ștefan I, cucerire pe care același Samuil Micu, în lucrarea amintită, o consemnează tot în sens contractualist. Astfel' regele ungur, „ca singur stăpânitoriu al Ardealului", „au pus lăcuitorilor legi

146 neosebite de cele din Țara Ungurească, iar lăcuiitorii Ardealului să zicea ceata ungurilor și ceata românilor" (p. 37).

Asupra acestui „contract” învățatul revine și în continuare. Astfel, rememorând faptul că, în contrast cu situația existentă în timpul său, „mai înainte și românii era primiti [„recepti”, adică recunoscuți ca fiind cetățeni ai principatului] și tocmai fii [ai] țării ca și ungurii, și era parte a statului” (p. 45), Samuil Micu se referă la „ConventuF mănăstirii fericitei Măriei fecioarei, de Cluj-Mănăstur” din 1437 (cu privire la răscoala de la Bobâlna), publicat de G. Pray, în *Dissertationes Historico-criticae*, în *Annales veteres Hunorum, Avarum et Hungarorum* (Viena, 1774, 1775, cap. VII, § III), în care este amintită comunitatea româno-maghiară chiar la început, din moment ce Pavel Mare din Vaidahaza se întitula „stegariul universitate! (adecă a cetei) lăcuiitorilor Ardealului, a ungurilor și a românilor...”²⁴

Nu lipsită de interes este, de asemenea, poziția istoricilor Școlii ardelene față de relațiile străromânilor sau dacoromânilor (cum le spune deseori „puristul” Samuil Micu) cu diversele triburi și popoare slavone, față de rolul acestora în geneza și istoria poporului nostru. Ea a fost abordată în multe lucrări, dar, din păcate, adesea la modul simplificat, aproape exclusiv din perspectiva celor spuse de Șincai, în prefața din 1780 la *Elementa linguae daco-romane sive valachicae*, despre introducerea limbii slavone în biserică. Se știe, în această privință, că Șincai și Micu împărtășeau, pe atunci, punctul de vedere greșit, împrumutat din cronica interpolată a lui Ureche (Șincai spune că este vorba de *Cronica manuscrisă* a lui Miron Costin) și de la Dimitrie Cantemir, potrivit căruia slavona ar fi fost instituită ca limbă de cult la români în timpul Conciliului de la Florența, din ordinul domnitorului moldovean Alexandru I. Faptul în sine este chemat să demonstreze culminația procesului de corupere a limbei latine în Dacia, început odata cu ocuparea Daciei de către popoarele migratoare „mai întâi, pe vremea stăpânirii lui Gallienus, au fost supuși de goți, apoi de gepizi, după aceea de bulgari [prin bulgari Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior înțelegeau, în general, nu numai triburile bulgare’ turanice, ci și pe cele slave care s-au stabilit în Peninsula Balcanică, precum și poporul bulgar,

rezultat din slavizarea bulgarilor turanici, I.L.j sau de alți barbari veniți din nord..." „Căci - argumentează mai departe' Șincai - rezultă din istoria

147 daco-romanilor, și mai ales din *Cronica manuscrisă* a lui Constantin Miron, logofătul Țării Moldovei, pe care de curând ne-a dat posibilitatea s-o citim preaeruditul și deopotrivă preaîn- vățatul domn Francisc Iosif Sulzer, ba chiar și din *Descrierea Moldovei* a prealuminatului domn Dimitrie Cantemir, domnitor cândva în aceeași țară, și principe, că numai atunci de abia au ajuns înaintașii noștri în starea de barbarie (decădere a limbii), în care ne aflăm acum, când au început, destul de prost inspirați, pe vremea Conciliului de la Florența, să folosească limba scrisă a slavilor, sau (dacă vrei) a illyricanilor, la oficierea cultului.*²⁵

Explicația acestei schimbări este, de asemenea, eronată: „Acest llicru de aceea s-a făcut, ne informează prealuminatul autor, ca să se. facă pe placul arhiepiscopului orașului Ahrida, din Bulgaria, care, ațâțat de Marcus (după cum se crede) din Efes, avea de gând ca în acest chip să închidă alor noștri orice cărare spre Sfânta unire cu Biserica romană.** {*Ibidem*, pp. 70- 71). Astfel „Alexandru I, domnitorul Moldovei, și principe în aceeași țară, i-a făcut pe plac și a poruncit ca limba slavo-ilirică să fie'primită la slujbele religioase în întreaga sa țară. După aceea și alți dinastii (domnitori) ai daco-romanilor au urmat exemp'ul acestuia, deși (au făcut-o) cu paguba îndoită a întregului neam, și nu mai puțin cu o îndelungată sciziune a aceluiași neam, de biserica latina și cu cel mai mare detriment al propriei limbi...** {*ibidem*, p. 71). '

Constatând însă această situație, învățații români își întocmiseră un adevărat program de redresare a limbii. Socotind un prim pas important făcut în această direcție de predecesori prin introducerea limbii române în biserică - „s-a adus deja un remediu, căci cu puțin după aceea [după pretinsa introducere a limbii slavone, I.L.], după ce s-a scurs cam un secol, înaintașii noștri iarăși au scos limba slavă, păstrând alfabetul** {*ibidem*), - urma să. întreprindă ei restul, odată cu reforma învățatnântului, adusă de Iosif al II-lea. Gramatica însăși făcea parte din

acest program, fiindcă pregătea și fundamenta introducerea alfabetului latin în scrierea limbii române, după cum demonstra și caracterul latin al structurii acesteia. Acestora trebuia să li se adauge și un dicționar român pentru a trece la acțiunea de „vindecare** a limbii: „Datoria noastră va fi, de aci înainte, să ne străduim să adăugăm cele ce vor lipsi din această ediție, să corectăm erorile și această *Gramatică*, împreună cu *Dicționarul*

148

Daco-Roman, pe care (numai să nu ne lipsească răgazul și mijloacele de a-l scrie) intenționăm să-l compunem, să o aducem la o mai mare desăvârșire și să o facem mai folositoare publicului¹¹ (*ibidem*, pp. 72-73).

Samuil Micu și Gheorghe Șincai se aflau deci, în 1780, la apogeul concepției lor latiniste^, După cum am văzut din textele citate, ei acordau încă , o mare importanță unirii cu biserica Romei și duceau o vie campanie de subliniere a latinității limbii și poporului român.

Evenimentele istorice ulterioare, îndeosebi experiența amară cu episcopul Bob si, în primul rând, eșecul suplicii burgheziei române, înaintată fui Leopold al II-lea, au contribuit, fără îndoială, la schimbarea concepției lor istorice în general și a ideilor latiniste în special. Nemaiavând temei să spere în folosirea bisericii „unite“ pentru obținerea de drepturi naționale pe seama românilor și nici în revenirea și continuarea politicii ■ reformiste dusă de Iosif al II-lea, ei abandonează orice urmă de confesionalism greco-catolic, nu mai pun atâta preț pe reformele de sus, ci așteaptă emanciparea propriului popor, prin „luminarea¹¹ maselor largi, prin trezirea și dezvoltarea conștiinței lor naționale, prin știința de carte si asimilarea cunoștințelor științifice, ceea ce duce, pe tărâmul latinist, la temperarea programului extremist de la 1780, iar pe tărâm istoric la un interes sporit pentru faptele înseși. în aceste condiții noi, deși implicit, ei își emendează adesea serios vechile teze rigide, inclusiv în problema relațiilor daco-romanilor cu slavii, mai exact cu slavii și bulgarii. Astfel, deși nu urmărește în amănunte și în toată complexitatea ei această problemă, Samuil Micu îi acordă un rol important în istoria poporului român. Este adevărat că el restrânge relațiile româno-slave la cele româna-bulgare, dar la

scara întregului teritoriu locuit atunci de daco-romani. Punctul de pornire[^] îl constituie momentul ocupării Daciei și, apoi, a Moesiei. în legătură cu aceasta, învățatul român notează: „împăratind Constantin Bărbosul, bulgarii au coprins si au luat Mesia și Dachia¹¹ (*Scurtă cunoștință a istoriei romanilor*, ed. cit., p. 54). El se referă, în continuare, la perioada țaratului bulgar, până la desființarea lui de către Vasile Bulgaroctonul. Ca o concluzie la raporturile româno-bulgare din această perioadă, Samuil Micu constată: „De cuprinderea Dachiei cei? noao prin bulgari, Dioclis preotul, carele au scris pre la anul

149

1200, așa scria: «După aceia bulgarii au prins toată țara latinilor, carii în vremea aceia romani să chieama». De atunci au început bulgarii pre românii cei din Dachia a-i chieama vlahi, care cuvânt în limba lor, precum în toate limbile născute din cea slovenească, înseamnă roman (4). Pre bulgari urmându-i grecii carii numele roman [de fapt de *romaioi*, I.L.] numai sie da, au început și ei a-i chieama vlahi, de la carii si latinii luând i-au chieamat vlahi, și ungurii, carii la începutul cuvântului nu pot zice doao neglasnice, i-au zis valahi și olahi (5).“ (*Ibidem*, p. 35.) Două paragrafe speciale consacră Samuil Micu imperiului româno-bulgar, unde subliniază, alături de contribuția românilor din sudul Dunării, si pe a celor din „Dachia veche^{1*} la victoriile împotriva bizantinilor (cf. *ibidem*, pp. 48-51). Dealtfel, învățatul român crede că și în nordul Dunării au existat comunități româno-bulgare (slavo-bulgare) pentrp ca, până la urmă, românii să-și dezvolte formații statale proprii, cu voievozi din sânul lor. Demnă de luat în seamă este părerea lui Samuil Micu în legătură cu consecințele acestei conviețuiri: prezenta unor conducători slavo-bulgari a făcut ca să se introducă și limba slavonă (medio-bulgară) în cancelaria domnească: „Cum că romanii în Dachia cea veche au avut domnii săi stăpânitori de la începutul crăiei bulgarilor, mai sus am spus. Acestea până au stăut crăia bulgarilor în puterea sa supt ocârmuirea aceii craii să văd a fi fost uniți, și doară unii au fost din neamul bulgăresc, cum și numele lor arată, și *aceasta iaste pricina pentru ce domnii Terii Românești în multă vreme titulusul și-l scria bulgărește, și*

hrisoavele, sau diplomatele sale într-aceiași limbă le scria.” (*Ibidem*, pp. 53-54; sublinierea noastră, I.L.) Concluzia lui Micu este verosimilă și, cu toate că se referă numai la limba- de cancelarie, ea reprezintă, totodată, o emen- dare tacită a poziției formulate de Șincai, în numele amândurora, în *Prefața* din 1780 la *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, în legătură cu introducerea slavonei ca limbă de cult.

Într-o viziune mult mai largă și complexă, Șincai acordă un spațiu cu totul impresionant atât relațiilor româno-bulgare în special, cât și relațiilor româno-slave în general.- Zeci de pagini din volumul I al *Hronicii românilor* prezintă pe larg și amănunțit cele mai diverse informații despre bulgarii turanici, despre triburile slave stabilite în Dacia (slavini), despre con- 150 viețuirea daco-romanilor cu aceste popoare, desigur și cu inerente confuzii sau exagerări. Față de Samuil Micu, Șincai dovedește, pe lângă informații incomparabil mai bogate, și un spirit critic mai pronunțat.

În problema introducerii slavonei ca limbă de cult și de cancelarie, Șincai nu revine însă cu o emendare de principiu, fie ea și numai pentru folosirea în cancelaria, domnească (cum este cazul la Samuil Micu). Dimpotrivă, ocupându-se de reprezentarea Moldovei la Conciliul de la Florența de către mitropolitul Damian, Șincai se corectează numai în privința domnului care se afla atunci pe scaunul țării, și căruia i-ar fi scris înaltul prelat român. Astfel, acum nu mai este vorba de Alexandru I, ci de „Ștefan II sau Elia I, căci Moldova pe vremea aceasta era împărțită între dâșii. Eu tătuși gândesc că la Elia au scris, pentru că scaunul mitropoliei atunpi era în Suceava și Suceava era supt Elia...” (*Hronica românilor*, ed. cit., vol. I, pp. 601-602.). Deci Alexandru I, tatăl celor doi, nu mai putea să introducă limba slavonă în biserica Moldovei, din moment ce Șincai, citându-l pe Ignatius de Luca, constată că: „«Până la anul 1439, când Damian, mitropolitul Moldovei, s-au iscălit soborului din Florenția, românii s-au folosit cu limba latinească, ci următoriu lui Damian, fiind mare împrotivitoriu unirei cu Biserica Romei, au băgat literele slavinelor». De unde acestea Ignatie de Luca, el nu înseamnă, ci eu am arătat, la anii trecuți, cum că românii mai nainte s-au făcut creștini, decât bulgarii si ceilalți s'lavini/și că episcopii românilor

in soboarele celor cîntău numai latinește s-au iscălit; asadară adevărat scrie Ignatie de Luca." {*Ibidem*, p. 603.)

Nici poziția lui Petru Maior nu se deosebește prea mult de cea--formată de Gheorghe Șincai. Și el acordă un spațiu însemnat, în *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, relațiilor româno-slave, dar mai ales româno-bulgare, după cum cartea sa se și încheie cu prezentarea pe larg a constituirii și pieirii imperiului româno-bulgar. Confuziile și exagerările nu lipsesc nici la el, mai ales când e vorba să demonstreze, după cum am remarcat și cu alt prilej, că Glad și Menumorut sunt români, că diversele triburi migratoare - cazari, cumani, pecenegi - sunt, de asemenea, simple denumiri ale românilor. Cât despre introducerea limbii slavone ca limbă de cult și de cancelarie la români, Petru Maior se ocupă în *Dissertație. Pentru*

151 *literatura cea veche a românilor*, susținând, asemenea lui Șincai în *Prefața* din 1780 la *Elementa*, ca românii ar fi întrebuintat, la început, „limba cea lătinească, adecă românească”¹¹ (*Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, vol. II, ed. cit., p. 67) și ar fi introdus limba slavonă ulterior: anume „pre la mijlocul sutei a unsprăzece dela Hs.”. „Ahrideanul arhiepiscop, soțul lui Mihail Cherularie, cu puterea carea o avea au alungat dintră românii cei preste Dunăre slovele cele lătinești”, iar în nordul Dunării „în suta a cincisprezece”, > după „Săborul de la Florenția”, „Theoctist, diaconul lui Marcu Efeseanul, de neam bulgar sau sârb, urmând în scaonul mitropoliei Moldovei, stete de Alexandru Vodă al Moldovei, ca să lepede slovele cele lătinești din Moldova și să priimească cele chiriliane...” (*Ibidem*, p. 68). Învățaatul ardelean preia eroarea de la Dimitrie Cantemir. Faptul ca atare, deși neatestat istoricește, îi prilejuiește lui Maior o cumplită ieremiadă împotriva consecințelor lui pentru menținerea românilor în neștiință de carte: „Prin această necumpătată și fără de vreme a legii râvnă, cum mai sus lăudatul Cantemir, cu plângere, la arătatul cap, înseamnă, pricinui Alexandru Vodă acea varvarie, adecă acel întuneric și neștiință, întru carea astăzi zace Moldova. Fapta aceasta, a lui Alexandru Vodă și a moldovenilor, o îmbrătoșară după aceaia și ceialalți

români' d'in coace de Dunăre, toti; de'unde toți românii aceștia' cu același întuneric de neștiință fură acoperiri. '

bară nu se opri răul aici. Ci, precum slovele strămoșești, cele lătimești, fură cu totul desrădăcinate dintră români, asa si limba romanească fu izgonită de prin besericile românilor, și în locul ei băgară cea slovenească, carea necum poporul, ci nici preoții români nu o înțelegea. Nu e de a te mirare dară, că atâta întuneric au urmat în români, întru carele și astăzi multora le place a mai zăcea [...] cât românii toate cărțile sale, care era scrise cu slove lătimești, le prăpădiră, ca și pomenirea lor să se șteargă de pre fața pământului. De aciia iaste că nici o carte bisericească de acele vechi, scrisă cu slove lătimești, astăzi nu să vede, ba nici hrisoave de ale părinților românești, scrise cu slove lătimești, în cât știu, nu se află." (*Ibidem*, p. 61.).

Se pare, deci, că numai Samuil Micu și-a revizuit mai serios poziția în această problemă, din moment ce numai pentru el introducerea limbii slavone în cancelaria domnească nu este o măsură introdusă la 6 dată fixă, pe considerente confesionale, ci

152 o consecință a unei conviețuiri româno-slave și anume în faza în care rolul dominant în aceasta îl deține elementul slav. Este, după cum spuneam și înainte, o intuiție realistă a învățatului ardelean, care se cere prețuită ca atare.

Dar, pornind de la această problemă a introducerii alfabetului și limbii slavone în biserică și în cancelaria domnească, va trebui să stăruim și asupra latinismului lingvistic al, Școlii ardelene, începând cu primele documente apărute în acest domeniu. Ne gândim la *Carte de rogacioni* a lui Samuil Micu și la *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*.

Atât la umaniștii mai vechi și la cronicarii români, cât și la Dimitrie Cantemir problema romanității românilor se punea în primul rând din punct de vedere istoric, chiar dacă se pornea de la aspectul lingvistic, de la marea asemănare dintre română și latină sau dintre cea dintâi și celelalte limbi romanice. Faptul că o serie de învățați italieni - și nu întotdeauna emisari papali ai catolicismului - au stăruit asupra latinității românilor se datora și, marii asemănări pe care o constatau aceștia între limba lor

maternă, și cea vorbită de români. De aceea, de la început, caracterul latin al limbii române a constituit un argument de bază în demonstrarea romanității poporului nostru. O fac vechii umaniști străini și români, cronicarii și îndeosebi Dimitrie Cantemir. Dar, nimeni până la Samuil Micu și Gheorghe Șincai nu a întocmit un întreg program lingvistic pentru a demonstra caracterul latin al limbii române. Cu editarea *Cărții de rogaciuni* (*CARTE de /ROGACIONI/ Pentru /Evlavia Hornului/ Creshtin./în Viena/ typarita la Joseph Nob, de /Kurzbeke, Annu' 1 Incarnata/ Domnului MDCCLXXIX*) de către Samuil Micu cu caractere latine, pe baza unor norme explicate la începutul volumului și reluate mai pe larg în lucrarea următoare, scrisă-în colaborare cu Gheorghe Șincai, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, începe să se închege un adevărat program latinist de amploare. E greu de presupus că Samuil Micu la publicarea *Cărții de rogacioni* cu litere latine- își stabilise pe de-a-ntregul programul latinist, tactica și strategia realizării lui. Cert este *est*, folosindu-se de o carte de cea mai largă răspândire în epoca dată, el se voia înțeles de cercurile largi ale propriului popor, căruia voia să-i insuflă mândria descendenței dintr-un popor cult și civilizat. Înainte de a se adresa specialiștilor, inclusiv claselor dominante și Curții de la Viena, el făcea ' 9 9 7

153 apel la masele românești, tocmai pentru că inițiativa nu se oprea aici. Faptul avea loc la începutul „politicii reformiste”¹⁴ a despotului „luminat”⁴⁴, care, deocamdată, era numai coregent, dar își arătase vădit intențiile reformatoare. Deși în Transilvania nu se aplicase, în restul imperiului intrase în acțiune reforma școlară, „*Ratio educationis*”, de-care voiau să se folosească învățații români. După numai un an avea să apară și lucrarea destinată, în mod declarat, specialiștilor români și străini, care voiau să se familiarizeze cu ortografia și gramatica limbii române, și în mod nemărturisit, Curții de la Viena însăși și sfetnicilor ei, cărora cei doi învățați voiau să le prezinte o demonstrație concretă a latinității limbii și poporului român și, ca atare, un temei de a veni în sprijinul revendicărilor acestuia. De aceea, lucrarea este scrisă în limba latină și este prevăzută cu o prefață în

care se fundamentează și istoric latinitatea limbii și poporului român. Titlul complet al cărții și celelalte indicații de pe copertă sună astfel: ELEMENTA / 'LINGUAE / DACd-ROMANAE / SIVE VALACHICAE / COMPOSITA AB / SAMUELE KLEIN DE SZAD, / ORD. S. BASILII M. IN COLEGIO GRAECI / RITUS CATHOLICORUM IN VINDOBONENSI / AD / BARBARAM EPHEMERIO: / LOCUPLETATA VERO, ET IN HUNC / ORDINEM REDACTA / A / GEORGIO GABRIELE SINKAI, / EJUSDEM ORDINIS, A. A. LL. PHILL. / ET ss. TH. D. / VINDOBONAE / TYP. JOSEPHI NOB. DE KURZBOCK. /MDCCLXXX, sau, în românește (în traducerea lui Florea Fugariu): *Elementele limbii române din Dacia (dacoromânei) sau valahice. Compuse de către Samuil Micu de Sad, din ordinul Sfântului Vasile cel Mare, în Colegiul vienez efemer al catolicilor de rit grecesc, la Barbara. îmbogățite însă și aranjate în această ordine, de către Gheorghe Gavril Șincai, din același ordin, doctor în arte liberale, filosofic și în științe teologice. La Viena. în tipografia lui Iosif, nobil de Kurzbock. 1780.* Prefața este întocmită de Șincai, care încă din foaia de titlu se pronunța: Gheorghe Gavril Șincai, cititorului binevoitor îi transmite urări de sănătate.²⁶ Lucrarea este alcătuită din trei părți: *Ortografie, Etimologie și Sintaxă*, voindu-se un fel de tratat latin de ortografia și gramatica limbii române. În realitate, cartea reprezintă o dezvoltare a normelor de ortografie etimologică a limbii române, din care să reiasă cât mai pregnant apropierea, dacă nu chiar identitatea dintre limba

154 română și limba latină. Neputând dovedi identitatea dintre cele două limbi, cei doi cărturari încearcă să demonstreze procesul de „corupere” a latinei din Dacia, datorită influenței popoarelor migratoare, dar îndeosebi datorită introducerii limbii slavone în biserică (explicația e cea greșită, preluată din D. Cantemir), ca și aspectul ei latin, mascat de literele cirilice. Meritul celor doi învățați este că, încercând să explice regulile „coruperii” latinei clasice, au descoperit o parte din legile fonetice ale formării limbii române din limba latină (deși nu din cea clasică, cum credeau ei pe atunci). Cât privește efortul lor

de a face cât mai asemănătoare cele două limbi, ei crează etimologii care-i duc la forme așa-zicând „originare” ale latinei din Dacia, care devin de neînțeles pentru cititorii de rând. Lucian Blaga aprecia acest efort (pe care-l atribuia doar lui Samuil Micu) drept o tendință similară celor goetheene din științele naturii (mai ales din botanică), de căutare a „fenomenului originar” (*Urphenomen*), pe care bătrânul cărturar, în vizionarismul și mesianismul său național, îl și vede, încercând să-l reproducă aidoma.²⁷ În prefață sunt expuse, pe baza unor lucrări și note anterioare ale celor doi învățați, și împrejurările Istorice ale evoluției poporului și limbii române, în spiritul purismului latin, cu stârpirea dacilor, de fapt toate ideile principale ale latinismului lor istorico-lingvistic. Programul lor lingvistic nu se restrânge la introducerea alfabetului latin și a ortografiei etimologice, ci presupune totodată întocmirea unui *Dictionarium (latino- valachicum-*, eventual și *valachico-latinum*, ca și cu alte limbi de circulație din imperiu, germană și maghiară). În orice caz, dicționarul era menit să îndeplinească o serie de sarcini importante: prima de a oferi românilor posibilitatea să curețe limba română de slavenisme și de alte cuvinte ale popoarelor nelatine, care au contribuit la „coruperea” caracterului ei roman. Alte sarcini: crearea posibilităților pentru români și străini de a-și da seama de romanitatea limbii române, ca’ și de a dovedi „noblețea” limbii române în ceea ce are ea esențial, caracterul latin. Samuil Micu a trudit, chiar bolnav și bătrân, pentru ducerea la îndeplinire a sarcinilor asumate ca o profesiune, de credință, ca mesianism național.²⁸ Cât anume și cum le-a realizat se vede din ediția lui Gâldi.²⁹ Deși nu a izbutit să-și ducă până la capăt acest plan, inițiativa sa în acest domeniu a slujit ca premisă pentru opera colectivă (multă vreme îndrumată și

155 condusă de Petru Maior) care va apare, după cum se știe, în 1825, la Buda (LESICON/ ROMA’NESCULA’ TINfeSCU, UNGURESCU-NEMȚESCU/ quare/ *De multi autori, în cursul a trideci, si / mai multora ani s-au lucratu /Seu/ LEXICON / VALACH’ICO-LATINO-*

HUNGARICO-GERMANICUM/ *quod / a pluribus auctoribus decursu triginta et /amplius anno- rum elaboratum est. /Buda./ Typis at Sumtibus Typographia Regiae Universitatis Hungariae /1825).*

Pornind de la umaniști și de la ideea dovedirii „nobleței” romane a românilor, Samuil Micu și Gheorghe Șincai se referă mereu la latina clasică. Până și arhetipurile intermediare („corupte”) - ceea ce Lucian Blaga numea încercarea de a surprinde „modelele originare” - au în vedere numai cuvintele atestate în latina scrisă. Programul lingvistic din *Elementa* (ediția 1780) constituie latinismul extremist al celor doi în- vățați, care nu va fi aplicat ulterior în nici una din scrierile lor. Numai epigonii latiniști din a doua jumătate a secolului al XIX-lea se vor reîntoarce la această fază. De fapt, Samuil Micu și Gheorghe Șincai nu par să se fi gândit niciodată la aplicarea etimologismului radical din *Elementa*. Demonstrația lor era mai mult pentru uzul străinilor, mai ales al Curtii din Viena, și era menită să argumenteze latinitatea românilor, îndreptățirea acestora la egalitate cu celelalte popoare din imperiu. În scrierile istorice, ca și în traduceri din diferite domenii, ei folosesc caracterele cihice și o limbă pe înțelesul maselor largi. Chiar sub raport teoretic lingvistic ei vor reveni asupra principiilor formulate în *Elementa*, pe care le’ vor emenda serios, abătându-se de la etimologismul rigid și făcând concesii ortografiei fonetice. Dealtfel, această revenire are loc într-un moment când lucrurile se schimbaseră cu totul față de perioada primei ediții din *Elementa*. Francisc și cu sfetnicul său Metternich aprobaseră „restituțiile” până la limita extremă a intereselor habsburgilor, trecând la reacțiunea deschisă, fățișă. Acum nu mai avea rost ca învățații români să se adreseze noilor stăpâni. Ei își dau seama de acest fapt și, de aceea, se adresează propriului popor, ori de câte ori au posibilitatea. Samuil Micu publică în 1801 o cârtică religioasă cu caractere latine: *Acatistul*. Dar, de data aceasta, cu însemnate și raționale abateri de la vechiul său etimologism. Tot în această perioadă apare și ediția a II-a din *Elementa* (la 1805), dar, la sugestia lui S. Micu,

156 numai sub semnătura lui Șincai (*Elementa linguae daco- romanae sive valachicae. Emendata, facilitata, et în*

MEL10REM ORDINEM REDACTA /Per/ GIORGIOM SINKA Y). În prefață Șincai anunță că va întocmi și o gramatică pentru scrierea cu litere cirilice, iar în ediția nouă a celei latinești arată că au fost necesare anumite schimbări. Printre acestea, după cum observă D. Popovici, un loc important îl constituie pronunțarea lui *ce, ci, ge, gi* „*more italorum*”, menținând însă, în cazul lui *g* dur/ortografierea „*more Gallo- rum*”. De fapt, se pare că ediția a întârziat, fiindcă Șincai renunțase, încă din 1804, și la această restricție, după cum reiese din scrisoarea sa către Lipszky (*Epistola Georgii Sinkai de Eadem ad spectabilem et clarissimum virum Ioannem de Lipszky*, 1804), în care propune extinderea ortografiei de „tip italian” și pentru *che, chi, ghe ghi*.³⁰ Desigur, nici Micu nici Șincai nu renunță la ideile romanității limbii și poporului român, pentru a le transforma într-o adevărată forță a conștiinței mândriei și demnității naționale. Dealtfel, atât capodopera vieții* sale, HR’ONICA KOMÂNILOR *Isil A MAI MULTO’R NEAMURI lîncătl au fost iale așa de amestecate cu românii, cât lucrurile, întâmplările și faptele unora față de ale altora nu se pot scrie pe înțeles, din mai multe mii de avtori, în cursul de 34 de ani culeasă și după anii de la nașterea Domnului nostru Is. Hs. alcătuită de /GHEORGHE ȘINCAI din ȘINCA/ doctorul filosofiei și al teologiei, fostul director al școalelor naționalnice în toată țeara Ardealului și diortositoriul cărților în crăiască typografie a universității ungurești. /în Buda/ (la- care titlu adaugă în continuare, odată ce primele pagini sunt publicate în *Calendarul de la Buda*, precizarea: *în aceiaș crăiască typografie, începută a se tipări în anul 1808*), cât*și *Responsum ad Crisim Josephi Caroli Eder in supplicem libe- llum Valachorum Transsylvaniae...* (rămasă nepublicată, în manuscris) sunt cât se poate de elocvente în această privință.³¹*

Strângerea materialului pentru *Hronică* o începuse de pe când studia la Roma și frecventa toate bibliotecile, inclusiv fondurile secrete. Cât privește răspunsul dat lui Eder, fostul său coleg de funcție - director al școlilor săsești -, urmările lui directe au fost, după cum se știe, extrem de neplăcute. Iosif Meheși publicase, în 1791, memoriul românilor, *Supplex Libellus Valachorum*, la

redactarea căruia au colaborat, pro- 157 babil, și ceilalți învățați ardeleni. Revendicarea de drepturi pe seama românilor este socotită însă de clasele dominante feudale și de uneltele lor credincioase, de teapa lui Eder, drept condamnabile. Drept urmare, fostul coleg al lui Șincai publică textul suplicii însoțit de comentarii calomnioase la adresa poporului român³², în care se reia teza mincinoasă a stabilirii ulterioare a românilor în Transilvania, menită să sprijine, în spiritul Constituției feudale, socotirea lor ca venetici „tolerați”. Șincai răspunde cu toată forța argurientelor de care dispune, dar și cu vehemența sa caracteristică. Răspunsul este oprit de cenzură și în jurul lui Șincai se creează o atmosferă de suspiciuni, de care se folosește episcopul Bob, denunțându-l ca dușman al țării și al lui personal, care trebuia să fie aruncat în închisoare. Consecințele se cunosc și îl demască pe Bob, ca și pe uneltele sale - cumnatul episcopului, care asistă împreună cu Bob când învățatul iluminist este arestat și bătut, și prepozitul mănăstirii, Ștefan Pop care, la proces, îl acuză pe fineai că, în locul limbii germane, nu se folosiseră de limba maghiară în predarea latinei, ci de română. Se conturau, așadar, două tabere opuse: Șincai mergea pe linia luptei naționale drepte, începută de Inocențiu, Micu, iar Bob se dovedea un renegat zelos.

Fără îndoială, Șincai a strâns cel mai bogat material documentar dintre toți corifeii Școlii ardeleni, cu privire la istoria poporului său. T[^]ici până acum nu a fost studiat și folosit în întregime de cercetătorii istorici, adică pe baza confruntării cu izvoarele originale, cu importanța și sensul său. Adesea a fost compătimit pentru destinul său dramatic, dar pe plan științific, exceptând editarea științifică, pe care i-a asigurat-o Florea Fugariu, s-a făcut încă prea puțin pentru valorificarea exhaustivă a operei sale. Dimpotrivă, unii cercetători din domeniul istoriei literare, pornind de la critica făcută de Iorga *Hronicii*, îl minimalizează pe Șincai, pe motiv că se apropie de tipul istoriografului medieval, autor de anale, deși dintre toți cărturarii Școlii ardeleni el aplică în modul cel mai consecvent critica izvoarelor. (Nu spunem noutăți în această privință, fiindcă rolul și importanța *Hronicii* lui Șincai au fost puse în evidență, încă în secolul trecut, de Papiu-Ilarian și Edgar Quinet.) Marele istoric modern

deplânge, desigur, faptul că autorul *Hronicii* n-a izbutit să realizeze din bogatul material documentar adunat o istorie vie, ceea ce sub pana sa usturătoare sună foarte aspru,

158 când scrie că evenimentele istorice la Șincai „seamănă tot așa de puțin cu istoria, cu viața adică înviată, pe cât seamănă de puțin plantele exotice, uscate și păstrate în rafturile numerotate ale unei farmacii, cu pădurea ecvatorială care le-a produs, în care ele au trăit în lumina dogoritoare a soarelui plin de sevă, de culoare și putere“, deși tot lorga, când e vorba de valoarea științifică a *Hronicii*, adaugă: „această operă e din cele mai bogate, din cele mai muncite, din cele mai cinstite ce se pot închipui. E un admirabil repertoriu“, o culegere de izvoare din cele mai îmbelșugate, la care se recurge și astăzi și se va recurge încă multă vreme.“³³ Și totuși, printre zecile de pagini aride de documentare se iscă,, din când în când, fulgere de pasiune, imagini de neuitat, când e vorba de figurile pozitive sau negative din istoria mai veche , sau mai nouă a poporului român. Poate nici unul din contemporanii săi - inclusiv Samuil Micu și Petru Maior - nu formulează, de pildă, cu atâta pasiune necesitatea unității naționale, în primul rând a muntenilor și moldovenilor (fiindcă pe ardeleni îi subînțelegea totdeauna, dar nu-i indica, în speranța că opera va putea astfel răzbi prin cenzură): „...Lesne poți vedea că pre neamul românesc mai mult l-au stricat mai întâi neînțelegerea dintre dâșii și pizma dinlăuntru, carea și pe strămoșii noștri romanii cei vechi i-au mâncat, apoi pizma și fala creștinilor din vecini și mai vârtos a leșilor, decât neamurile cele păgâne, tătarii și turcii; căci de acestea lesne și prea ușor s-ar fi apărat românii, mai ales de nu s-ar fi despărțit moldovenii și muntenii în două domnii, ci ar fi fost toți supt un cap ținând laolaltă“³⁴. Ce să mai zicem apoi de un pamflet împotriva „etnohtonului“ Bob - cum îl va numi Ioan Budai-Deleanu -, în care Șincai îl socotește pe episcopul unit capabil ție orice ticăloșie, pentru că, deși ridicat de jos până la locul pe care nu-l merită, a rămas un *slugoi* al nobilimii maghiare și peste tot a umplut posturile cu rudele sale. Pamfletul nu a fost

înțeles de unii cercetători, care au văzut în expresia „neam prost” ’o situare a autorului pe pozițiile nobilimii, ceea ce, firește, nu corespunde adevărului. Satira trebuie înțeleasă în spiritul, și nu în litera ei.

Am văzut cum, în problema romanității, Șincai arată că Traian a adus coloniști din întreg imperiul roman, dar adaugă, imediat, că între aceștia un număr însemnat au fost din Italia, chiar din Roma, uneori din rândurile unor familii foarte impor-

159 tante. Față de afirmația lui Bonfini, că printre acestea din urmă s-ar fi numărat și familia Corvina, din care ar proveni regele Matei, Șincai nu neagă posibilitatea ipotezei, dar subliniază că el nu cunoaște nici un izvor istoric care să ateste acest lucru. Lui Matei Corviri îi opune, în schimb, pe Ștefan cel Mare (al V-lea, cum îl numește el), față de care păstrează un adevărat cult. Astfel, condamnând politica de aservire față de polonezi a Movileștilor, el exclamă (pe o linie ce-1 prevestește pe Eminescu): „Căci nu învie acum Ștefan al cincilea!”³⁵.

Mesajul latinist în domeniul istoric - de fapt de luptă pentru emancipare națională - al lui Samuil Micu și Gheorghe Șincai n-a ajuns însă ca slovă tipărită la îndemâna contemporanilor și a generațiilor următoare decât foarte târziu, mult după moartea autorilor. Ce s-a publicat în prefață de la *Elementa* și fragmentele din *Calendarul de la Buda* (începutul lucrării mari a lui S. Micu - *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor*, ca și începutul *Hronicii* lui Șincai, până în anul 264) erau departe de a prezenta o imagine adevărată a năzuințelor de care erau animați, în acest sens, acești corifei ai Școlii ardelene. Singur Petru Maior, cu abilitatea sa, a reușit să-și publice aproape tot ce-a scris în timpul vieții. În orice caz, crezul național iluminist al Școlii ardelene, pe plan istoric și chiar lingvistic, a fost cunoscut de generațiile următoare, inclusiv de pașoptiști, din scrierile lui Petru Maior.

Dar, înainte de a trece la latinismul lingvistic al lui Petru Maior, se impun, credem, câteva considerații asupra particularităților latinismului său istoric, în raport cu ideile umaniștilor și ale lui Dimitrie Cantemir, dar mai ales cu ale confrăților săi mai vârstnici din Școala

ardeleană: Samuil Micu și Gheorghe Șincai.

Precum se știe, principala sa lucrare în acest domeniu este: *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, apărută la Pesta, în 1812. Scrisă din necesități polemice, mai exact pentru a apăra ideile formulate în *Supplex Libellus Valachorum* împotriva detractorilor lor, Eder, Sulzer, Engel și Thunmann, cartea are un caracter tematic delimitat, oprindu-se aproape exclusiv asupra demonstrării latinității și continuității în Dacia a poporului român. Redactată probabil destul de târziu, după instalarea lui Maior în postul de cenzor și corector al cărților românești de la tipografia universității pes'tane, deci după 7 martie 1809, lucrarea valorifică, desigur, și materiale mai vechi, adunate de

160

autor pe când era protopop la Reghin, după cum reiese din corespondența sa cu Ioan Budai-Deleanu³⁶.

Fiind prima și singura lucrare tipărită integral dintre scrierile istorice ale învățaților Școlii ardelenе, *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* a constituit, multă vreme; principala sursă de cunoaștere a ideilor acestora. De aceea, poate, multi dintre pxegeții Ocolii ardelenе au elogiat spiritul descurcăreț și elasticitatea diplomatică a lui Petru Maior, care l-au ajutat pe acesta să-și tipărească lucrarea, învingând dificultățile pe care le ridica atunci o perioadă de reacțiune tot mai puternică și mai fățișă.

Subliniind meritele cu totul deosebite ale cărții, ca și importanța extraordinară a tipăririi ei în această perioadă, nu putem trece nici peste aspectele ei negative, prezente mai ales în *Cuvântul înainte*³¹, care cuprinde unele temeneli față de împărat, guvern și „domnii locului¹⁴.

Probabil că și aceste ploconeli au contribuit la tipărirea cărții și, în acest sens, au și fost interpretate de exegeții principalei opere istorice a lui Maior. Când spunem aceasta, nu încercăm să-l apărăm pe autorul cărții de aspectul ei negativ, minor totuși față de ponderea ei pozitivă la fundamentarea ideologiei naționale românești din secolul al XIX-lea. Pentru că, tocmai prin caracterul mai restrâns al tematicii dezbătute, *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* a devenit o adevărată pledoarie pentru latinitatea și

continuitatea poporului român în Dacia, pentru dreptul acestuia de a fi un popor liber și unit pe pământul său strămoșesc. Combătându-i pe denigratorii poporului român; Maior făcea totodată o incursiune și în istoria ulterioară a principatelor, care îi prilejuiește o patetică reliefare a câtorva figuri ilustre din galeria marilor bărbați viteji ai românilor. Prin aceasta Maior se alătură, în mod cu totul firesc, contribuției celorlalți învățări patrioți ai-Școlii ardelenе.

Patosul demonstrării originii latine, a continuității românilor în Dacia, ca și elogiul adus marilor voievozi și conducători de oști români din perioada feudală i-au făcut pe unii dintre cercetătorii mai recentți să-l așeze pe Petru Maior sub influența preromantismului german, mai exact a lui Herder,³⁸ deși acesta din urmă nici nu se născuse când Inocențiu Micu aprinsese flacăra acestei pasiuni naționale, care îi animă și pe învățații Școlii ardelenе. Poate că, în loc să discutăm despre iluzorii influențe preromantice germane, ar trebui să ne oprim, și în

161 cazul lui Maior, despre ceea ce însemna la aceștia invocarea eroilor antichității, a frazelor și costumelor romane. În timp ce în calea afirmării burgheziilor europene piedica principală o constituia puterea feudalilor proprii, „Eroii” romani fiind invocați să dărâme regalitatea, dominația politică a aristocrației, drumul burgheziei române în formare, al națiunii române asuprite, era barat de „stările” privilegiate, care o declaraseră „tolerată” pe propriul pământ, iar „eroii”^p romani erau chemați să curme această stare de lucruri intolerabilă. „Latinitatea” și „continuitatea” romană în Dacia, temeuri de „noblețe” națională, de îndreptățire a participării la viața politică și socială majoră, reprezentau pentru învățații români ardeleni argumente mult mai importante decât pentru umaniști, inclusiv pentru Dimitrie Cantemir, fiindcă fundamentau revendicări politice de prim ordin pentru emanciparea națională de sub stăpânirea străină, pentru crearea unui stat al tuturor românilor, vrednici prin „virtuțile lor romane” să fie liberi și de sine stătători. „Dacia romană” simboliza pentru toți învățații Școlii ardelenе acel moment istoric însemnat, la care îi invitau pe conaționali lor să privească și să

mediteze, moment când populația daco-romană avusese un rol decisiv în viața social-politică a statului din care s-au dezvoltat toate provinciile românești ale timpului; se bucurau de drepturi depline pe moșia lor strămoșească, erau un popor temut și respectat.

Pledoaria istorică a lui Maior este foarte strânsă și patetică; lucrarea reprezintă, de fapt, un lung discurs, scris' de un învățat cu practica predicilor și demonstrațiilor de idei, care își -vădește virtuțile încă din scrierea de tinerețe *Procanonul*, de un critic abil și cu ținută filosofică al papalității (în ce privește infailibilitatea și consecințele ei nefaste), de un talentat polemist patriot, în a cărui intervenție simțim la tot pasul răspunsul direct sau indirect dat detractorilor latinității și continuității românilor în Dacia. El acordă un mare interes și românilor din sudul Dunării. Scrisese și S. Micu despre imperiul româno-bulgar, despre Asănești etc. dar, la toate acestea, Maior aduce un spor de cunoaștere a macedo-românilor (cuțovlahi, tintari), cu al căror grai se' familiarizase atât la Reghin, cât și la Buda.

Unii cercetători obiectează că din lucrările corifeilor Școlii ardelenе lipsește spiritul „raționalist” propriu filosofiei luminilor, din moment ce pentru susținerea latinității „pure” ei nu

162 se dau în lături de la abandonarea rațiunii. Dar oare exagerarea rolului întâmplării la Voltaire (a cărui gândire este considerată ca întruchipare supremă a raționalismului iluminist) este mai puțin absurdă (să ne gândim doar la exemplul cu „nasul” Cleo- patrei) decât ideea stârpirii complete a daco-geților? Se pare că, atunci când e vorba de cărturarii noștri, acestora le pretindem să fi fost mai raționaliști decât se dovedea însuși secolul „rațiunii”¹⁴, prin reprezentanții săi iluștri. Și nu este vorba numai de exagerările lui Voltaire, ci și de abaterile opuse, preromantice, sentimentaliste ale lui Rousseau, căruia nimeni nu se gândește totuși să-i conteste, pentru aceasta, valoarea criticii iluministe aduse instituțiilor feudale, rolul atât de important al gândirii sale în pregătirea revoluției franceze. Este, desigur, bine să nuanțăm lucrurile, dar nu în sens sofistic, pentru a le transforma în opusul lor, ci pentru o mai justă apreciere a

particularităților istorice și ideologice în diferite țări, la diferite popoare și cu tradiții proprii atât de diverse.

Să trecem, însă, și la latinismul lingvistic al lui Petru Maior, deosebit întrucâtva de cel formulat de Samuil Micu și Șincai. Mai întâi, în partea consacrată limbii din lucrările anexate la *Istoriaqientru începutul românilor în Dacia*, anume din *Disser- tația pentru începutul limbei românești* și din *Dissertația pentru literatura cea veche a românilor*. Spre deosebire de Samuil Micu și Gh. Șincai, Petru Maior caută „coruperea latinei¹¹ în Italia însăși, pornind de la așa-zisele reglementări (prima a „craului Latinus¹¹) între „limba cea de obște a poporului lătesc¹¹ și „limba îndreptată¹¹³⁹, fenomen care, se repetă de mai multe ori pe parcursul romanizării întregii Italii, cu diferitele ei triburi înrudite și/apoi, prin cucerirea întregului imperiu roman. Deci Maior arată că între limba de obște (latina vulgară, „cea proastă¹¹, vorbită) și „latina scrisă¹¹, adică latina clasică, învățată din gramatici, s-a produs o diferențiere foarte mare. Limba cea de obște a început a se numi italienească, iar după ce au intrat goții, longobarzii și alte triburi germane în Peninsula Italică, aceasta s-a schimbat și mai mult, devenind' italiana de azi. Limba comună (adică „vulgară¹¹ - în opoziție cu Micu, Șincai și umaniștii) a fost adusă și în Dacia, dar anume aceea „cafea pe fa începutul sutei a doua era în gura românilor și a tuturor italienilor¹¹, de unde Maior deduce foarte ciudat: „Deoarce, dară [...] limba latinească cea comună, după vremea eșirei

163 romanilor din Italia, cumplete schimbări au mai suferit în Italia, urmează că limba românească e mai curată limbă latinească a poporului roman celui vechiu decât limba talieriească cea de acum, și mai cu cădere iaste a judeca din limba românească cum au fost limba romanilor celor vechi, decât în limba italienească cea de acum“ (*ibidem*, p. 49). Recunoaște, bineînțeles, introducerea unor cuvinte slavone și de altă proveniență și în limba română, dar care nu au afectat „țesătura limbii românești cea din lontru“ [un termen fericit pentru ceea ce lingviștii de mai târziu numesc „structura internă*¹], nicicum nu s-au atins, ci aceia au rămas întreagă, precum era când au venit romanii, strămoșii românilor, în

Dachia** (*ibidem*). Se pot observa o serie de aprecieri prin care Maior intuiește fapte lingvistice dovedite științific ulterior. Dar, ca „purist**”, Maior nu poate să nu adauge: „Ci, și cuvintele care sunt de la sloveni vârate în limba românească, pre lesne se cunosc; și ușor ar fi, de s-ar învoi românii spre aceia, a le scoate și a face curată limba românească” (*ibidem*). Latinismul său extremist de aici, ca și cel al lui S. Micu și Gh. Șincai, este fundamentat în spiritul raționalismului iluminist, potrivit căruia legislația limbii poate dicta orice fel de schimbări, dacă simt justificate rațional. Am văzut, apoi, că în problema folosirii alfabetului cirilic și a introducerii slavonei în biserică, Petru Maior împărtășește poziția eronată a lui Can-temir. Că s-ar fi scris latinește înainte în Dacia, Maior aduce probe importante, referindu-se la miile de inscripții romane de pe teritoriul locuit de români. Fără îndoială, el aduce argumente serioase și în legătură cu limba română folosită la început ca limbă de cult, atât în sudul cât și în nordul Dunării.

Un interes aparte acordă Maior atât traducerii în limba română a cărților de cult, sub presiunea încercării reformatilor de a-i trece pe români la Calvinism și lutheranism, cât și reintroducerii românei în biserică (practică răspândită ulterior la românii din Muntenia și Moldova), în care un rol important este atribuit mitropolitului român din Transilvania, Simion Ștefan. Este adevărat, Maior nu pomeneste de activitatea lui Coresi la Brașov, dar se ocupă pe larg de traduceri în scop de convertire la protestantism în cealaltă carte a sa: *Istoriia cea besericească*, unde, într-o formă mult mai dezvoltată decât Micu (la care istoria bisericii este integrată în cele două lucrări istorice generale, ca părți deosebite, paralele), demonstrează că românii

164 sunt creștini din cele mai vechi timpuri (unii coloniști sunt socotiți creștini) și au avut episcopii lor în sudul și în nordul Dunării. Se ocupa, apoi, și de rolul îndeplinit de „unirea” cu biserica Romei, văzută în general mai confesionalist decât în *Hronica* lui Șincai. Un rol aparte acordă Maior cărților traduse. Și aici el nu se poate abține de la o severă critică adusă episcopului Bob, care ar fi „prefăcut din latinie pre românie *Theologhia din*

Turneli (în acest veac luminat)" [Maior precizează că este vorba de o lucrare scolastică; de aici și paranteza ironică], „pre cât șoadă, pre atât judecată au dat; că, în câtă vreme au întors Ioann Bobb pre Turneli în românie, mai bine ar fi făcut niște roate" (*ibidem*, p. 76).

Pe plan lingvistic, Maior face multe observații prețioase, cu intuiția sa sigură, după cum, la un moment dat, din exces de zel, pornind de la ideea că limba română este latina vorbită de români în secolul al doilea, spune răspicat că latina clasică este fiica latinei comune, dar cum aceasta era identificată cu limba română, se ajungea la absurditatea că limba latină clasică devenea nu mama, ci fiica limbii române: „Aceaia iaste adevărit, precum văzum deasupra, că nu limba lătinească cea proastă s-au făcut din limba lătinească cea corectă, ci aceasta din ceaia. De aciia, măcar că ne-am deprins a zice că limba românească e fiica limbii lătinești, adecă cei corecte, totuși, de vom vrea a grăi oblu, limba românească e mama limbei cei lătinești." (*Ibidem*, p. 57.)

Mai adecvat se mișcă Maior în problemele concrete ale relațiilor dintre limbi, unde, folosind experiența și analogia, respinge influența germană (a goților și gepizilor) asupra limbii române, din moment ce sasii, care au trăit 600 de ani împreună cu românii, nu i-au putut înrâuri lingvistic cât de cât demn de reținut. Cum italiana a suferit transformări sub influența limbilor vorbite de triburile germanice, Maior deduce, cu o intuiție apreciabilă, că limba română este mult mai apropiată decât cea italiană, ca fizionomie, de limba latină, cu toate influențele lexicale slavone și de altă natură suferite. Nu-i scapă nici influența limbii latine clasice, din serviciul religios, asupra limbilor romanice apusene. Sub acest raport, româna a suferit influența slavă. Dar, gramatical, el dovedește destul de convingător că limba română este mult mai apropiată de latină decât toate celelalte limbi romanice, inclusiv italiana.

În lucrările lingvistice propriu-zise, Maior se declară, de asemenea, pentru introducerea alfabetului latin, după principii etimologice, dar fără exagerările din prima ediție a gramaticii lui S. Micu și Gheorghe Șincai (*Elementa...*). El este și pentru purificarea limbii române, prin

introducerea de neologisme în locul cuvintelor gelatine, în ordinea următoare: din latinește, din italienește, iar apoi din celelalte limbi romanice. În practica sa de autor de scrieri originale și de traducător, Petru Maior nu respectă însă această normă. Deși foarte bun cunoscător *al limbii italiene, el folosește mai multe neologisme de origine franceză, unele dintre ele împământenite. Nu trebuie neglijat aportul său deosebit, cu toate etimologiile fanteziste introduse, la continuarea, reorganizarea și îndrumarea activității de elaborare a *Lexiconului de la Buda*, apărut după moartea sa. Meritul său cel mai mare, atât pe plan istoric, cât și lingvistic, este de a fi formulat crezul național al Școlii ardelenne în niște lucrări tipărite, într-o limbă ciară și într'-un stil vioi, polemic, lăsându-1 moștenire generațiilor viitoare, inclusiv marii școli romantice a revoluționarilor democrați și a democratilor burghezi de la 1848 (Nicolăe Bălcescu, Alecu Russo, Mihail Kogălniceanu etc.).

Toți învățăarii Școlii ardelenne militau pentru o ideologie națională (în aceasta constă vizionarismul, originalitatea, mesianismul ei) în cadrul ideologiei secolului al XVIII-lea. Iluminismul a fost subordonat acestei direcții de bază în lupta pentru libertatea și independența unei națiuni în plină cristalizare, aflată sub stăpâniri străine. De aceea nu a existat nici un hiatus între mesianismul romantic al revoluționarilor democrați și cel al Școlii ardelenne, și nu datorită unor influențe inexistente, ale lui Herder și ale școlilor romantice germane asupra învățărilor Școlii ardelenne.

Conștiința cea mai înaintată și apropiată de revoluționarii democrați a reprezentat-o Ioan Budai-Deleanu, cel care se autoexilase din Blajul „etn'ohtonului” Bob tocmai la Lwow, în Galiția. Aici a elaborat el o înaltă concepție națională iluministă, care face trecerea nemijlocită la revoluționarii democrați. Regretabil este că, în condițiile în care a activat și pe pozițiile pe care s-a situat, operele sale n-au văzut lumina tiparului decât în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, iar unele așteaptă încă să fie tipărite.

Pe tărâm științific, prima lucrare tipărită a lui Ioan Budai-Deleanu a fost *Kurzgefasste Bemerkungen'über Bukowina*, în

166 traducerea lui Bogdan-Duică, în *Gazeta Bucovinei*⁴⁰, iar originalul german a fost publicat ca anexă la o lucrare a lui I. Nistor⁴¹. Putem spune, deci, că această operă necesită să fie de acum înainte tipărită, împreună cu celelalte lucrări istorice ale sale, aflate în manuscris la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România. Operele istorice scrise în latină sau în germană sunt cunoscute indirect, prin studii apărute în perioada interbelică⁴². Autorul *Țiganiadei* merită altă soartă, pe măsura personalității sale excepționale. Sub aspect științific, cercetătorii din zilele noastre au datoria să revină și să pună în adevărata lor lumină lucrările istorice ale marelui cărturar iluminist. S-au păstrat fragmente de studii interesante, unele dintre ele proiectate să devină adevărate tratate. Avem în vedere: *Dissertatio historica de origine slavorum, Unio trium nationum*, ca și fragmente dintr-un amplu studiu care ar fi trebuit să poarte titlul *De originibus populorum Transsylvaniae commentatio cum notis et observationibus historico-criticis*. Singurele sale lucrări istorice tipărite și comentate adecvat au fost editate tot de specialiști de la catedrele universitare de limbă și literatură română și au apărut împreună cu scrieri lingvistice. Un volum cu totul remarcabil îl datorăm lui Iosif Pervain, din care reținem în mod special *Widerlegung* - în original și în traducere - precum și *Introducere istoricească* la *Lexiconul românesc-nemtesc* al lui Budai-Deleanu, pe care poetul iluminist îl pregătise pentru tipar și pentru care n-a găsit editor să-l tipărească (rămas până azi tot în manuscris)⁴³; un altul, îl datorăm Mirelei Teodorescu și lui Ion Gheție, cu un excelent studiu introductiv al acestuia din urmă⁴⁴.

Să urmărim, deci, în spiritul problemei pe care am ridicat-o în legătură cu ceilalți reprezentanți ai Școlii ardelenе, poziția latinist istorică și lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu, în raport cu înaintașii -săi umaniști, străini și români, cu Dimitrie Cantemir și cu ceilalți corifei ai mișcării ideologice naționale iluministe din Transilvania.

Mai întâi, tocmai nepublicarea și nestudierea lucrărilor sale istorice i-au făcut, un timp, pe unii cercetători să nu-1 treacă pe Ion Budai-Deleanu printre corifeii Școlii

ardelene, deși, în foarte multe privințe, chiar în studierea latinității limbii române, este cel mai avansat dintre ei.

167

Dar, înainte de toate, câteva rânduri despre operele istorice atribuite lui, sau semnate de autorul *Tiganiadei*. Este vorba, pentru început, de un nou „supplex”⁴, constituind un fel de memoriu personal, în care autorul, anonim, recomandă (textul este redactat ca din partea unui informator personal al Curții din Viena) o serie de îmbunătățiri și ușurări în viața românilor din Transilvania, punând un accent deosebit pe soarta țăranimii, în special a. celei de pe Pământul regesc (referitor la-care aduce o foarte bogată informație documentară). În introducerea la acest nou „supplex”, academicianul D. Prodan ezită să-i atribuie cu certitudine scrierea lui Ioan Budai-Deleanu, deși nu exclude această posibilitate, considerând că mai ales prin caracterul ei social înaintat ea ar fi mai aproape de restul operei poetului din Cigmău. În ipoteza că opera i-ar aparține, academicianul D. Prodan crede că Budai-Deleanu s-ar fi putut bucura de o contribuție informativă din partea fratelui său Aron Budai, vicar pe atunci al episcopiei ortodoxe din Sibiu, dar ocupând totodată și alte posturi însemnate în aparatul de stat local (din care nu este exclus nici acela de informator al Majestății Sale, fiindcă avea și posibilitatea să cunoască îndeaproape și fața situația țăranilor din Transilvania, în special a celor de pe Pământul regesc). Memoriul însă pare să aparțină mai degrabă fratelui său Aron Budai, ipoteză care ni se pare cea mai plauzibilă (în acest sens am scris mai pe larg în *Tribuna*⁴⁶), considerând atât informația cât și stilul memoriului, la care am mai adăuga acum și amestecul lui Aron Budai în conspirația comună cu I. Piuaru-Molnar, Petru Maior și Samuil Micu, pentru reunirea celor două biserici (probabil că toți făceau parte totodată din loja masonică „Sf. Andrei” din Sibiu). Oricum, memoriul este important și arată caracterul larg al revendicărilor românești din această perioadă, chiar și pe această cale „strict confidențială”.

În schimb, a doua scriere „anonimă”; de data aceasta o ripostă dată detractorului Eder, al celebrului *Supplex*

Libellus Valachorum, publicată în original și în traducere de către Iosif Pervain, în *Scrieri inedite*, pare să aparțină într-adevăr lui Ioan Budai-Deleanu (deși a fost atribuită, înainte, altora, inclusiv lui Samuil Micu), dată fiind argumentarea complexă și convingătoare care susține această ipoteză. Înainte de a sublinia confruntările de poziții din opera lui I. Budai-Deleanu, referitor la aceleași probleme, existente și în alte lucrări ale poetului, care arată o maximă

168 similitudine, dacă nu o identitate deplină, Iosif Pervain demonstrează că în anul 1791 Budai-Deleanu și-a cerut un concediu de șase săptămâni, iar după expirarea lui a lipsit nemotivat cinci luni, fiind muștrat pentru această absență, în pofida motivării medicale. Perioada coincide cu răstimpul publicării *Supplexului* și i-ar fi putut îngădui să dea și riposta convenită lui Eder. Dacă adăugăm la toate aceste similitudini de stil poziția politică mai înaintată decât a *Supplexului* însuși, precum și faptul că în *Epistolie închinătoare* (lui Mitru Perea, anagrama lui Petru Maior) se spune textual: „Deacă-ți vei aduce aminte de toți cunoscuții și de unul care, odată trecând prin Szâszregen [Florea Fugariu notează în subsol, în legătură cu aceasta, că vizita lui Petru Maior a fost făcută, probabil, în perioada concediului luat în perioada lui *Supplex Libbelus Valachorum*⁴⁷], unde erai atunci, te-au căutat și-au împrumutat atunci o cronică scrisă cu mâna de la tine, îndată vei ști cine sunt”, socotim aproape sigură paternitatea lui Budai-Deleanu asupra replicii date lui Ejler. Textul este redactat în limba germană (Budai-Deleanu scrie și alte lucrări în limba germană și este, alături de I. Piuaru-Molnar, cel mai bun cunoscător al acestei limbi dintre cărturarii români ai epocii) și a avut un puternic ecou, mai ales că, în 1798, în cadrul unei recenzii la o carte a lui Schlozer (*Geschichte der Deutschen in Siebenburgen*), apărută într-o publicație germană, Eder este dojenit pentru pripeală, superficialitate și lipsă de obiectivitate. Titlul german complet este *Widerlegung der zu Klausenburg 1791 iiber die Vorstellung der walachischen Ration herauskommen Noten*, iar în traducerea românească,

dată de îngrijitorul ediției: *Combaterea notelor publicate la Cluj în 1791, cu privire la petiția națiunii noastre în Studiul introductiv*, odată cu atribuirea *Combaterii...* lui Ion Budai-Deleanu, Iosif Pervain expune și apreciază această primă „operă” originală a viitorului autor al *Tiganiadei*. O poziție de înaltă conștiință națională, de bun simț și de dragoste față de popor - în spiritul replicilor lui Inocențiu ' Micu din dieta transilvanică - formulează autorul *Combaterii...*

Încă din *Observații* la prefață: „Ce obrăznicie nehibzuită! Autorul notelor numește trântori ai patriei pe oamenii care fac parte din aceeași categorie cu românii; prin urmare, după părerea sa, nici românii nu sunt altceva decât tot niște trântori. Dacă însă oamenii care cultivă pământul, se ocupă de creșterea vitelor, oameni din care este alcătuită cea mai mare parte a oastei și a

169 paturilor producătoare transilvănene, care întrețin pe soldat, pe judecător și pe însuși autorul notelor [Eder, n.n., I.L.], dacă aceștia sunt trântorii Transilvaniei, atunci, aș vrea să știu: cine sunt oare albinele acestei țări?

Desigur că nu aceia care trăiesc din hărnicia trântorilor etc.” (*Ibidem*, p. 79). Pe această linie democratică și de

caldă apreciere a maselor populare românești răspunde autorul *Combaterii...* și la alte calomnii și minciuni ale ideologului reacționar, dezvoltând mai departe

democratismul lui Inocențiu Micu - de la Sinodul de la Blaj și din *Supplexul* său -, atunci când răspunde la nota 35 a lui Eder, prin care acesta din urmă pleda pentru menținerea românilor ca „tolerați^{4*} în Transilvania:

„Trebuie să fii grozav de mojiș și de nesocotit pe deasupra, ca să repeți încă o dată acel «*Tolerări Valachos propter emolumentum Regni*». Fiecărui ardelean luminat îi e rușine - și trebuie să-i fie - că astfel de pasaje pătează corpul legilor transilvane. Nu se poate închipui nimic mai absurd, decât ca o treime din locuitori să zică: - Noi, o treime, binevom a tolera încă în țară pe celelalte două treimi**. (*Ibidem*, p. 111). În continuare, pe linia răspunsului dat de Crișan când este întrebat de ce participase la răscoală, este combătută și nota 26 a lui Eder: „Această notă reprezintă culmea mojișiei, a

neobrăzării și nesocotinței. Nu cred să existe un alt exemplu, asemănător, ca cineva să-și aroge libertatea de a insulta una din cele mai numeroase națiuni [transilvănene] de azi, pentru că indivizi aparținând acesteia au săvârșit tâlhării, fapt ilustrat prin pasaje din vecii documente. Dar împotriva cărei națiuni de pe suprafața pământului nu s-ar putea invoca astfel de mărturii? Și, admitând că moravurile românilor ar fi fost în trecut - și ar fi și acum - corupte, a cui e vina? Tot ceea ce devine omul care trăiește în societate (bürgerliche Gesellschaft) se datorește formei de guvernământ sub care trăiește. [Se poate observa ciim luptătorul pentru cauza națională este în același timp un iluminist dintre cei mai înaintați, amintindu-i pe J. J. Rousseau și Helvetius, n.n., I. L.] Asuprirea naște suflete de sclavi. Când asuprirea își exercită acțiunea timp de secole, caracterul tuturor popoarelor devine același, indiferent cum s-ar numi ele: români, sârbi, croați, polonezi, ruși. Să se înlăture asuprirea, să se întemeieze școli pentru români, să li se dea preoți luminați, să li se asigure accesul la funcții - înalte și se va vedea că puține națiuni sunt atât de receptive la căldură ca cea română.** (*Ibidem*, p. 109.) Replica este zdrobitoare în demonstrarea ignoranței, 170 relei-credințe și caracterului josnic al defăimătorului Eder, cum îndreptățit subliniază I. Pervain: „Disecând tezele lui Eder, autorul anonim consemnează, 'ca într-un rechizitoriu fulminant, principalele scăderi ale istoricului sas: criteriile teoretice «nesănătoase», informație superficială în problemele de istorie bisericească și de drept public maghiar, debitarea de neadevăruri sfruntate, răstălmăciri, lipsă de logică, contradicții flagrante, vorbe injurioase...⁴¹ (*Ibidem*, p. 11).

Important este, apoi, că autorul *Combaterii...* depășește cu mult însuși *Supplex Libellus Valachorum*, pentru că lui i se pare absolut firesc „ca să se ia măsuri în vederea reprezentării țiranului sărac în dietă⁴⁴ (*ibidem*, nota 51, pct. 3, p. 113), ceea ce, în alți termeni, echivala cu înlocuirea sistemului feudal perimat de reprezentare cu altul nou, democratic. Cât privește problema latinității și continuității, *Combaterea...* le dă o largă fundamentare printr-o analiză critică a tuturor izvoarelor istorice la care fac apel Eder și alți dușmani

ideologici ai poporului român (Sulzer, Thunmann, Engel), prin incursiuni riguroase în istoriografia germană și maghiară, precum și printr-o analiză temeinică a izvoarelor latine și grecești răstălmăcite de Eder. Dealtfel, Budai-Deleanu, ca și în cazul latinismului său lingvistic, nu ezită să accepte amestecul romanilor cu dacii în crearea poporului român, teză care, pe lângă realismul ei, are și o notă de sarcasm usturător (răspuns la nota a 4-a): „Faptul că romanii, la cucerirea acestei provincii [Dacia] nu au exterminat pe băștinași, ori nu i-au mutat în altă parte ne dă oare dreptul să contestăm că românii sunt, dintre locuitorii de azi ai Transilvaniei, cei mai vechi? Chiar dacă românii s-au născut din amestecul coloniștilor romani cu vechii geți sau daci ce contează? Oricum, ei tot sunt mai vechi locuitori ai țării decât ungurii, secuii și sașii. Nu cumva autorul notelor este un partizan al părerii absurde, toppeltiniene, că sașii sunt descendenții geților? În cazul acesta, fără îndoială că proceda înțelepțește, fiind sigur că nici un om cu judecată nu își va da osteneală să combată o asemenea ipoteză.⁴¹ (*Ibidem*, p. 83.)

În formularea concepției sale naționale iluministe, în domeniul istoric și lingvistic, un loc important îl ocupă, după cum spuneam, *Introducerea istoricească* la *Lexicon*, în care își expune, ca „nespecialist”⁴⁴ în probleme de istorie, poziția deosebit de interesantă și avansată pentru întreaga ideologie

171 națională iluministă din secolul al XVIII-lea și începutul celui următor, poate cea mai tranșant diferită de a vechilor umaniști și de a lui Dimitrie Cantemir’ poziție în care ideologia națională iluministă își spune cuvântul mai puternic decât oriunde în altă parte. Păcat că acest document ideologic n-a văzut lumina tiparului decât în 1970. Cum remarcam, acest text valoros, care este *Introducerea istoricească*, precum și scrierile lingvistice, *Prefață la Fundamenta, Temeiurile gramaticii românești, Lexiconul pentru cărturari, Fundamenta gramatices romaeni- cae și Lexiconul* însuși i-au prilejuit lui Ion Gheție un admirabil studiu despre concepția lui Budai-Deleanu asupra latinității limbii române, intitulat modest *Introducere f*⁹

Considerat „lingvistul cu cea mai temeinică și fecundă

pregătire de specialitate" dintre învățații români, înainte de Timotei Cipariu⁵⁰, Budai-Deleanu a fost studiat, după cum precizează Iosif Pervain, ca lexicograf de o serie de filologi, precum Ion Sân-Georgiu, Elena Stângaciu, Lucia Protopopescu, Mircea Seche și alții, stăruindu-se mai ales asupra *Lexiconului românesc-nemțesc*, singurul terminat (*ifoidem*). Să revenim, însă, asupra *Introducerii istoricești*, care este constituită din trei părți, numite de el „curmișuri”, ale căror titluri indică și conținutul lor general: 1. *Pentru purcederea și numirea românilor*; 2. *Românii purced de la coloniile romanilor care au descălecat Traian în Dacia*; și 3. *Limba românească purcede din limba poporului romanilor cel vechi*. Așadar primele două privesc latinitatea și continuitatea poporului român, iar cel de al treilea este consacrat latinității limbii române.

Budai-Deleanu își scrie lucrarea în atmosfera încărcată de după publicarea, înaintarea și eșecul *Supplexului...*, când toți ideologii „stărilor privilegiate” porniseră ofensiva împotriva dreptului la existență liberă a poporului român, încercând să-l defăimeze, în spiritul unor concepții istorice retrograde, întemeiate pe falsuri și calomnii. Budai-Deleanu scrie această introducere în 1818, cu doi ani înainte de moarte, în plină maturitate, cu pasiune și erudiție, dar respectând mai riguros normele argumentării științifice decât făcuse prietenul său Maior în *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* și în polemicile împotriva lui Bartolomeu J. Kopitar. Budai-Deleanu, cunoscând lucrările prietenului și conaționalului său Maior, dă un caracter mai modern fundamentării istorice științifice a luptei de eman-

172 cipare națională. El angajează bătălia cu falsele teorii puse în circulație de Sulzer, Eder, Thunmann etc., dar fără să intre în amănunte, care ar fi depășit scopul introducerii sale. De aceea, Budai-Deleanu este foarte succint în explicarea problemelor, riguros logică și rațională, dar fără efecte polemice de anvergură. Dacă în lucrările istorice anterioare în limba latină, susținuse și el puritatea romană a poporului român, format numai din coloniști romani, fiindcă dacii rămași de pe vremea războaielor cu Traian s-ar fi deplasat spre nord și răsărit,

dând naștere la diferite „popoare slave“, în primul rând polonezilor (într-un spirit sentimental și hazardat din punct de vedere științific), acum el prezintă riguros procesul treptat de romanizare, începând cu Panonia, Moravia și Tracia, și încheindu-1 cu cucerirea și colonizarea Daciei cu „nenumărată mulțime de romani“. El explica în mod critic și într-un spirit științific, impresionant pentru vremea dată, problema abandonării Daciei de către Aurelian (analizând informațiile lui Eutropius, Vopiscus, Laonic Chalcocondil, Samizius „leahul“¹¹, Leunclavius, Nestor - „cel mai vechi cronicar al rosienilor“ -, Diocleas, L. Toppeltin, Miron Costin, Rechesdorfer, Gibbon „inglezul“, Muratori, Lebrecht, Schlozer etc.) și continuitatea daco-romană în Dacia. Pentru el acum, ca și în *Combaterea* notelor lui Eder, nu este importantă puritatea „latină“ a poporului român, ci faptul că din coloniștii romani rămași în Dacia - toți oameni de frunte și cu stare materială -, în special cei din Transilvania și din părțile mai îndepărtate de Dunăre, ca și din populația autohtonă care a rămas în Dacia și s-a amestecat cu coloniștii, a luat naștere, cu timpul, un alt neam: românii, care sunt populația majoritară și băștinașă a Daciei. Spre deosebire de ceilalți corifei ai Școlii ardelenice și chiar de propriile concepții anterioare, pentru el nu mai contează „latinitatea pură“. El nu are nevoie de „costumele“ și „eroii“ romani pentru a pretinde dreptul la viață al poporului său, fiindcă îl formulase direct în *Tiganiada*, când Romândor, în fruntea mulțimii, își îndeamnă oastea la luptă pentru libertate:

„Ș-unde-ți merge răspândiți în lume Făr' patrie, casă, iară hrană?

Ah! cel mai amar, ba și fără nume

Purtând cu voi vecinică prihană!

173

Nu, dragi voinici! Ori la slobozie, Ori la moarte drumul să vă fie!

Și dacă-i hotărât din vecie Patria să cază fără vină, Aceiași soarte ș-a noastră fie: —

Un mormânt ne-astupe ș-o țărână!

Vrăjmaşului alta nu rămână Făr' pământul şi slava română!" Romândor fârşind, răpşti mulţimea. Ş-un zgomot din şireag în şireag Mersă crescând; iară călărimea Desvoalsă îndată alb-verdele steag: „Du-ne - strigând - măcar în ce parte. Ori la slobozenie, sau la moarte!"⁵¹

Sunt versurile de încheiere a poemului, mesajul lui Budai-Deleanu, care depăşeşte poziţia confrăţilor săi din Şcoala ardeleană şi vesteşte nemijlocit pe cea a lui Nicolae Balcescu şi Avram Iancu. Important devenea, din această nouă şi modernă perspectivă, nu neapărat faptul că românii se trăgeau din măriţi romani, deşi contribuţia acestora se dovedea reală în lumina criticii izvoarelor, ci, înainte de toate, că formau o naţie puternică, din mai multe milioane, care îşi avea dreptul firesc la o viaţă liberă şi independentă. În susţinerea acestei teze el se foloseşte cu abilitate şi de ideile raţionale şi realiste formulate de preotul sas Michael Lebrecht în a sa *Geschichte von Sieben- biirgen...* (Sibiu, 1784)⁵², în care există, dealtfel, şi o serie de naivităţi privind originea saşilor. Iată ce spunea acesta despre români, cu care Budai-Deleanu pare să fie de acord: „De pe aceleaşi vremi (aşa grăieşte el [Lebrecht] despre ieşirea romanilor din Ardeal), să află în ţara aceasta, până în ziua de astăzi, vii monumenturi, care mai tare grăiesc despre aceea cum că romanii oarecând au lăcuit în ţările acestea decât toate cele mai sus pomenite; aceste monumenturi sunt românii, pe care noi. aşa de mulţi vedem că lăcuiesc împrejurul nostru. Cu adevărat, acum oviliţi, însă odinioară biruitorii gheţilor şi cei mai vechi lăcuiitori a ţărilor acestora.

Măcar cum daţienii era potrivnici lor şi îi urea, totuşi mulţi dintr-însii, prin căsătorii, să înfrăţinasă cu dacii şi cu prilejul de obşte ai ieşirii romanilor din Dacia au rămas pre loc. Aceşti rămaşi nu era cei de pe urmă oameni, precum de obşte să zice,

174 adecă care pentru aceea să fie rămas că nu avea de a pierde nimica. Mai vârtos numai aceia au ieşit care puţin sau nimică avea de a pierde. Ba vedem că abia trecură 34 de ani, când un dac, Lici- niu, fii împăratul romanilor/¹ (*Ibidem*, pp. 187-188.). Desigur, problema continuităţii este dezbătută cu nenumărate argumente, ca şi aceea a

predominării decisive a romanilor în Dacia, fiind analizate toate izvoarele potrivnice^ favorabile sau indiferente, cu o excepțională scrupulozitate științifică. Bineînțeles, dușmanii continuității sunt demascați ca faîși oameni de' știință, care încearcă să împiedice prin minciunile lor ca poporul român, majoritar în țara sa de baștină, să-și obțină drepturile legitime potrivit numărului, ponderii și importanței sale în viața provinciei, așa cum ceruse altă dată inocențiu Micu. Celor care încercau să prezinte plecarea romanilor de frica dacilor, Budai-Deleanu le răspunde cu o logică strânsă, dar și cu probe istorice irefutabile: „Fire-ar apoi și smintit a crede cum că în vreme de o sută șase- zeci de ani, ce au trecut de la Traian până la Aurelian, așa să fie împutănat coloniile romanilor în Dația, cât să fie fost la număr mai puțini romani decât daci: căci cum că pe vremea lui Traian toată țara au fost descălecată s-au arătat din Eutropiu mai sus.

De altă, ar fi fost și împotriva adevăratei politici a romanilor ca în țara biruită, care ei o prgfacusă în eparhie românească, să fie așezat cu lăcuința mai mulți daci decât romani. Deci, dară, de împotrivă, să arată că romanii în Dacia au fost un mare neam. Dacii ce lăcuiau printre dâșii era într-o *sămbră cu romanii* și apăra depreună țara asupra protivnicilor. Să află exemplun despre această încă pre vremea împăratului Marc Aurel, care dăruie pre un tiner dac, anume Batuaris, pentru că apăraseră pe romani [i] din Dacia asupra unui prințip a varvarilor megieși, anume Tarbus, care călcasă Dacia.” (*Ibidem* p. 191.)

Desigur, Budai-Deleanu nu renunță la caracterul predominant roman al românilor din Dacia, dar nu mai apără „purismul” susținut de ceilalți, după cum la fel va proceda și în privința latinității limbii române. Încheindu-și cel de al doilea „curmiş”, închinat problemelor de istorie, Budai-Deleanu se dovedește din nou raționalistul de prim ordin, atunci când discută problema numirii locurilor și apelor cu nume străvechi, de către popoarele așezate în Transilvania și respinge pretenția ideologilor reacționari că popoarele migratoare au găsit aceste locuri pustii: „Una încă am mai adauge: cum că spre adiverirea

cealaltă Dacie, poate sluji și aceasta, cum că locuiesc nu numai pre șesul ci și pre munții bacii și țin până astăzi numai numele unor locuri și a flumenelor sau apelor cum le-au avut însuși romanii. Deci deacă au venit românii mai târziu în țară, să ne arate dară neprietenii ce fel de nație au fost înaintea lor, de la care să fie împrumutat aceste nume, când și de unde au sosit mai apoi românii, ca să deie munților numele cel vechi obicinuit, fiind țara încă atunci supt stăpânire străină. Au trebuit dară, de bună seamă, să fie rămas și de pe vremurile romanilor acolo. Deci deacă au fost ei lăcuiitorii munților acestor, atuncea din sineși să arată cum că nu sunt venetici pe locurile acestea, ci mai vârtos, că după daci ei sunt cei mîi de mult stăpânitori și numai de puterea pornirii varvarilor precum a hunilor, au fost siliți a să trage la munți.” (*Ibidem*, pp. 198-199.)

În „curmisul” al Ill-lea, Ioan Budai-Deleanu, ca și ceilalți corifei ai Școlii ardelenne, se ocupă de latinitatea limbii române, originea și caracterul ei, în tonul polemic obișnuit acestei vremi de luptă. Cum Maior a fost singurul dintre cărturarii iluminiști români din Transilvania care a izbutit să-și publice aproape tot ce-a scris în timpul vieții, cercetătorii vor menționa că el este primul care, în *Dissertația pentru începutul limbii românești*, apărută ca anexă la *Istoria începutului românilor în Dacid*, în 1812, derivă limba română din latina comună, „vulgară”, spre deosebire de S. Micu și Gh. Șincai, care o faceau să provină din latina cultă, „clasică”.

S-a remarcat, în această privință, că autorul *Țiganiadei* a semnalat înaintea lui Maior, în *Kurzgefasste Bemerkungen iiber Bukowina* (c. 1805), faptul că limba română este continuatoarea latinei populare vorbite în Dacia. Teza a fost reluată de Budai-Deleanu în *Prefața la Fundamenta Grammatices linguae ro-maenicae*, ca și în „curmisul” al treilea din *Introducerea istoricească la Lexicon* (*ibidem*, pp. 199-210), unde revine, în mod științific, asupra problemei, dându-i o rezolvare temeinică. Până în Maior și Budai-Deleanu, chiar dacă s-a mai spus acest lucru, nimeni nu a încercat să facă o demonstrație riguroasă a dezvoltării limbii române. Pentru Budai-Deleanu, odată cu ocuparea de către romani a Traciei, Moesiei și Pannoniei, începe și formarea unui

„dialect” „traco-roman”. Studiind acest „dialect”, el venea în contradicție cu cei care negau contribuția elementului

176 ^z dac la formarea limbii române; el credea însă că romanii nu s-au amestecat prea mult cu dacii și, dacă amestecul a existat, acesta nu a fost esențial. Budai-Deleanu adaugă anumite păreri și despre limba latină. El constată că, încă în perioada lui Cicero, se diferențiasse un „*sermo*” al oamenilor culti și altul al oamenilor simpli. Dar, în timp ce oamenii culti și-au îmbogățit limba pe seama limbajului popular, poporul de rând nu și-a schimbat graiul în sensul limbajului cultivat. Budai-Deleanu urmărește fazele acestui „*sermo*” popular, care s-a „corupt” în mai multe etape, odată cu cucerirea Italiei și a întregului imperiu roman, cuprinzând de fapt patru faze: 1. cucerirea Italiei; 2. ocuparea Galiei, Britaniei, Africii de nord și părților germanice; 3. extinderea romanilor în răsărit - Tracia, Pannonia și illyricum și 4. colonizarea Daciei. Limba cultă însăși s-a schimbat sub influența și presiunea celei populare mereu în schimbare, pentru că latina populară s-a amestecat cu limbile locale și a fost influențată de acestea. A rezultat astfel o limbă nouă, care nu mai era cea romană, deși avea un caracter predominant latin. Astfel, la formarea limbilor romanice, în afară de elementul latin de bază, o contribuție însemnată au avut, pentru italiană: gotica, vandala, longobarda și teutona; pentru franceză: galica, franca, vandala; iar pentru română: dacă, gotica, gepida, slava și, în mică parte, hunica (înțelegând prin aceasta și maghiara). Extinzându-și aria de răspândire, latina populară a încorporat mereu termeni noi, nelatini. Este importantă constatarea sa în legătură cu prezența unui număr de cuvinte comune în diferite limbi romanice, care nu se află în latina clasică. Încercând să explice acest fapt, în special în legătură cu limba română și limbile romanice occidentale, cu care limba noastră n-a avut raporturi directe, el vede explicația în „moștenirea” comună din latina populară: „romanii au adus la Dația cu sine din limba poporului de la Roma și care italienii, franțozii și ispanii dintru aceeași limbă a poporului luându-le, până acum le-au ținut” (*ibidem*, pp. 205-206). Latina

vulgară vorbită în Dacia a suferit câteva „alterări” de prim ordin, care au transformat-o, întunecându-i caracterul latin, iar altele de ordin secundar, care afectează mai mult pronunția. Potrivit *Prefetei* la *Fundamenta*, transformările principale ar fi următoarele: postpunerea articolului, adoptarea lui *și* (care, de fapt, provine din latinul *sic*), utilizarea prefixului slav *ne* în locul latinului *in*, diferențierea lui *a* și *e*, îndeosebi când sunt nazale, și transfer-

177 marea lor în *â* și *ă*. Cele secundare ar fi pronunțarea lui *ct* drept *pt*, rotacismul lui / intervocalic, confundarea lui *v* cu *b* (cerb, șerb, beșică), modificarea consoanelor *d*, *l*, *s*, *t*, *z* urmate de *i* și pierderea infinitivului lung.⁵³ Dar, în pofida acestor transformări de-a lungul veacurilor, româna este pentru el „fica limbii lătenești și sora limbii italienești”⁵⁴ fapt pe care încearcă să-l demonstreze printr-o analiză lexicologică în *Introducere* la *Lexicon*. Dacă structura internă a limbii, i se pare foarte ușor de demonstrat, o atenție sporită se vede nevoit să acorde „alcătuirii din afară”, fiindcă întrucât „dum[nea]lui Șulțer, și după dânsul cel învățat din Ardeal, Eder, așa au cercetat-o’cu de-a măruntu, cum să pare, și au cumpenit-o, cât pe-au spus și *a căta* parte, până la un grăunte [scrupul], adecă cum că abia a opta parte este lătenească. Inșă de obște știut lucru este că amândoi n-au știut limba românească și socoteala lor s-ar putea afla răsuflată prin însuși lexicon. Dar fiindcă judecata lor să împrotivește ponciș tezii noastre mai sus așezate, drept aceasta mă vād a fi prilejit prin aceasta ca să cercetez aice mai cu de-a-măruntu limba românească, analizând mai de aproape stihiiile ei.” (*Ibidem*, p. 201.) El face știință, dar mânat de o pasiune națională polemică, voind să arate inconsistența defăimărilor limbii și poporului român. De aceea, cum precizează în continuare, va organiza în diferite „tăblițe” toate cuvintele „care nu purced de la latinie” (în tăblița I „cuvintele ce să lovesc cu deosebite dialecturi „slovenesti”; „ungurești”, în tăblița a II-a; „grecești”, a III-a; „arnăuțești”, a IV-a; „giiermanicești”, a V-a; „italienești”, a VI-a; „franțozăști”, a VII-a; „ispănești”, a VIII-a; cuvinte de origine necunoscută în tăblița a IX-a).

Revine, apoi, asupra daco-geților peste Dunăre, pe care îi socotește amestecați cu neamuri „schitiene”, „iar limba „gheticească” a fost amestecată cu cuvinte „grecești” - de unde o serie de cuvinte slave, grecești și chiar „gotice”^{*1} (pe care le-a păstrat Busbec) le socotește de origine dacică: „Cu ceste până acum zisă n-am să zic alta, făr’ că cea mai mare parte de cuvinte străine în limba românească [fără îndoială, Budai-Deleanu greșea profund identificând îndeosebi cuvintele dace cu cele slavonești] să trag de la daci, și măcar că multe să lovesc cu cuvintele grecești, ghermănicești, amăutăști totuși nu se poate urmări cum că românii le-au luat nemișfocit de la înșiși greci, ghermani și amăuți” (*ibidem*, p. 204). El mai stabilește o serie de tăblițe (X - 'cuvinte prezente la unguri și la români, pe care le soeotește

178 împrumutate de aceștia de la romani; XI - cuvinte împrumutate de români și unguri de la sloveni; Xir - cuvinte latinești care nu se află nici în latina clasică și nici în alte limbi romanice; XIII - cuvinte „care să potrivească cu cele lătinesti din veacul de mijloc (medii evi)” (*ibidem*, p. 205); Ion Gheție precizează că Budai-Deleanu s-a folosit, în acest scop, de celebrul *Glosarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis* al francezului Du Cange, deși, spune mai departe același cercetător, meritul de a fi stabilit apropierea îi revine lui Budai-Deleanu; XIV - latinești, cu altă „noimă” decât în latina clasică, la italieni și francezi; după care amintește de cuvinte românești cu caracter latin, dar formate de românii înșiși de-a lungul timpului. Bineînțeles, cuvintele din tăblițele Vi’ Vil și VIII, care seamănă cu cele italiene, franceze și spaniole, le consideră, pe bună dreptate, neîmprumutate din limbile respective, ci aduse în Dacia de romani „din limba poporului de la Roma” (*ibidem*, pp. 205-206), din care le-au luat și italienii, francezii și spaniolii. Drept concluzie, el arată că abia dacă a zecea parte din «fondul principal de cuvinte sunt de origine nelatină, respectiv vreo două sute de cuvinte; deci este profund eronată poziția adversarilor limbii române, fiindcă după judecata lor ar trebui-ca despre „fieșcare limbă europeană” (*ibidem*, p. 206), să se spună că este o amestecătură, din moment ce

toate au multe sute de cuvinte comune cu ale altor limbi.

Urmează demonstrația propriu-zisă a structurii, interne latine a limbii române: „părțile de cuvânt” toate sunt curat latinești; declinările, conjugările și sintaxa - la fel. După aceasta semnalează diferențierile de pronunțare, rezultate din modificările amintite anterior. Există, cum subliniază Ion Gheție, multe exagerări și inconsecvențe la Budai-Deleanu în ce privește influența siavă, deși din cele 240 de cuvinte considerate de el slave numai câteva sunt de altă origine (latinești, comune cu albaneza sau maghiara). Etimologiile sale mult superioare *Lexiconului de la Buda*, tocmai prin realismul, erudiția lingvistică și intuiția pe care le probează. Ortografia propusă de el este de un etimologism extremist; dacă se potrivește cu adevărat observația făcută de Lucian Blaga referitor la S>. Micu, care ar vedea în față „cuvântul original”, atunci ea este cu mult mai valabilă pentru ortografia lui Budai-Deleanu.

Ca scriitor, marele cărturar iluminist din Cigmău era îngrijorat de situația limbii în care trebuia să scrie, și pe care, în

179 comentariul *Țiganiadei* și în *Observații asupra Bucovinei*, o socotește necultivată, săracă, rustică, fără o gramatică temeinică și o ortografie bine pusă la punct. El constată, de asemenea, că există o literatură săracă, fără tradiție artistică. De aceea, deși ar fi vrut să scrie un „poem epicesc”, se resemnează să scrie „o jucăreauă” („poemation eroi-comico-satiric”). îl entuziasmează eroii ca „Ștefan, principul Moldaviei”¹⁴, sau ca „Mihaiu, domnului Ugrovlah’ii, cărora nu le lipsea decât un Omer, ca să fie înălțați peste toți eroii.

Răvărșându-să întru mine nește scânteii din focul ceresc al muselor, bucuros aș fi cântat doară pe vreun erou dintre cei mai sus numiți; însă, băgând de seamă că un feliu de poezie de aceste, ce să cheamă epicească, pofteste un poet deplin și o limbă bine lucrată, nesocotință dar ar fi să cânt fapte eroicești, mai vârtos când nice eu nu mă încredinț în putere, iar nea-jungerea limbii cu totul mă desmântă^{44 55}.

Cu toate acestea, nu o dată (mai ales în *Cântecul a Vil* și în finalul operei), pe parcursul „poematioiului”⁴⁴, satiric,

Budai- Deleanu, adresându-se nemijlocit națiunii sale „ovilite⁴⁴ și „defăimate⁴⁴, este stăpânit de patosul luptei pentru „slobozie⁴⁴ și demnitate. Budai-Deleanu pledează pentru o „limbă de obște⁴⁴ românească, fără ungurisme, grecisme, turcisme, care sunt folosite numai datorită ignoranței și slugărniciei față de ocupanții străini. De crearea limbii literare s-a ocupat mai ales în primul dialog al *Dascălului*⁵⁶, iar despre necesitatea adoptării scrierii cu litere latine și ordonarea ei prin „aducerea⁴⁴ la reguli gramaticale, în *Temeiurile gramaticii românești* {*ibidem*, pp. 102-1'26.). Dacă pentru Șincai era suficient să se facă o bună selectare a cuvintelor „tocmai românești⁴⁴ (adică de origine latină), indiferent de locul unde se vorbește, pentru el este nevoie de un principiu logic și necesar, cel al circulației și acceptării lor unanime de către vorbitori. Pentru înlăturarea barbarismelor, grecisme, turcisme - în Muntenia și Moldova, și ungurisme - în Transilvania, Budai-Deleanu propune înlocuirea lor cu sinonime din limba comună a românilor din toate provinciile. El cere, de asemenea, eliminarea cuvintelor slave pătrunse prin filiera bisericească, mai ales când au corespondent de origine latină, cunoscut de majoritatea poporului român. Pentru îmbogățirea limbii române, Budai-Deleanu sugerează, între altele, un procedeu de derivare cu sufixe și 180 prefixe (preconizat de Paul Iorgovici cu mult înainte) ca și prin neologisme din limba latină, din limbile romanice „surori", cu prioritate din franceză, bineînțeles adaptându-le sub raport fonetic și morfologic spiritului limbii române. În *Introducere la Studii lingvistice*, Ion Gheție prezintă o listă de neologisme care se găsesc, în 1818 (reproduse din *Lexiconul pentru cărturari*), în forma în care se folosesc și astăzi. Budai- Deleanu susținea, deci, o serie de idei juste, care vor fi reelaborate după câteva decenii de Ion Eliade Rădulescu, dat fiind că aceasta din urmă nu a cunoscut scrierile înaintașului său.

Deși superior celorlalte scrieri românești contemporane cu el de acest gen, *Lexiconul românesc-nemțesc* al lui Budai-Deleanu a rămas în manuscris și, ca atare, multă vreme necunoscut chiar specialiștilor, ca să nu mai vorbim de publicul larg. În schimb, în 1825", apare, în tipografia universității din Buda, *Lesicon roma'nescu-latinescu-ungurescu-nemtescu quare /De mai*

multi auctori în cursul' a trideci, și mai multora ani s'au lucratu. Seu Lexicon valachico-latino-hungarico-germanicum quod a pluri- bus auctoribus decursu triginta et amplius annorum elaboratum est. Operă colectivă, cum se indică și în subtitlu, *Lexiconul* de la Buda constituie ultimul monument lingvistic de seamă al Școlii ardelene. Având ca punct de plecare *Dicționarul* lui ăamuil Micu și fiind elaborată, în bună parte în spiritul și sub îndrumările lui Petra Maior, această operă colectivă a stat, alături de prima ediție a gramaticii latine a limbii române (*Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*), la baza viitorului curent latinist, cu toate exagerările și rățăcirile concretizate îndeosebi în *ortografia etimologică* (1869) a lui Timotei Cipariu și în *Dicționarul limbii române* (1873-1877) al lui August Tȕebopiu Laurian și I. C. Massim. Dar, dincolo de greșelile, naivitățile și. exagerările latiniste, *Lexiconul* de la Buda reprezenta, pentru intelectualitatea vremii, română și străină, un adevărat monument de cultură, a cărui studiere oferea o bază concretă pentru a cunoaște, măcar partial, bogăția, specificul și originalitatea unei limbi'romanice defoc sau prea puțin cunoscută până atunci în cercurile specialiștilor. Prietenii și adversarii poporului român aveau acum un punct de plecare pentru studiul limbii române. Cât despre românii înșiși, *Lexiconul* de la Buda le oferea *un nou temei pentru dezvoltarea

181 conștiinței naționale, ca și un îndemn la cunoașterea științifică a propriei limbi.

* •

Dezbaterea problemelor latinității și continuității poporului român și a limbii sale ne-a prilejuit examinarea principalelor lucrări istorice și lingvistice ale corifeilor Școlii ardelene. O serie de alte scrieri din această epocă, de orientare mai mult sau mai puțin iluministă sau chiar iluminist-latinistă, au fost lăsate la o parte, deși au contribuit și ele la dezvoltarea ideologică a românilor din Transilvania, precum și la îmbogățirea și diversificarea Școlii ardelene ca ideologie națională iluministă. Natural, unele dintre ele, deși reprezintă preocupări specifice secolului, nu au legătură prea strânsă cu ideile de bază

ale Școlii ardelenе, după cum altele, având o anumită importanță pentru caracterizarea mai nuanțată a contribuției culturale a autorilor lor, reprezintă niște scrieri care, ca întreg, interesează prea puțin prin conținutul lor. Astfel, printre cărțile tipărite de Gheorghe Șincai am menționat, de pildă, și *Catehismul cel mare* (Blaj, (783), 'care, prin conținut, ne-ar fi interesat prea puțin, dacă nu ne-am fi referit la *Cuvântul înainte*, cu adevărat esențial și semnificativ pentru poziția iluministului român. Aveam în vedere atitudinea sa față de aplicarea reformei învățământului în Transilvania vremii, dar și poziția în problemele asigurării unei limbi naționale bogate și înțefese în toate părțile locuite de români.

Așa cum subliniam și cu alt prilej, Școala ardeleană este o mișcare culturală foarte largă, la care, alături de Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu, și-au adus contribuția și alți cărturari, chiar dacă lucrările lor nu au ponderea și valoarea operelor celor dintâi. Am văzut, apoi, ce merite însemnate au și câțiva din predecesorii Școlii ardelenе, dintre care i-am amintit numai pe cei care pregătesc ideologia națională iluministă a secolului. S-ar putea adăuga, însă, și contribuții mai modeste, care preced preocupările practice lingvistice ale Școlii ardelenе, chiar dacă nu se înscriu pe linia specifică acesteia. Ne referim, de pildă, la gramatica din 1757 a lui Dimitrie Eustatievici Brașoveanul, cărturar format la academia Kieviană. După cum precizează D. Popovici, care îi face ♦o judicioasă prezentare critică⁵⁷, Eustatievici este „cel dintâi

182 autor de gramatică românească*. Ideea de a întocmi o astfel de lucrare i-a venit, probabil, consultând anumite modele străine, pe care a și încercat să le calchiese, din păcate cu foarte puțin succes.

Pentru a putea elabora o gramatică științifică a limbii române, nu era, desigur, suficientă familiarizarea cu specificul lucrărilor de specialitate ale altor limbi. Ar fi trebuit să întreprindă neapărat și studierea aprofundată a structurii gramaticale a propriei limbi, ceea ce, după toate probabilitățile, nu a făcut. Lui Eustatievici i s-a părut că, din moment ce domnitorul muntean Constantin Mavrocordat i-a comandat această lucrare iar el cunoștea

o serie de gramatici străine, va fi o treabă destul de ușoară să transpună normele gramaticale ale altor limbi la structura limbii române. S-a amăgit, fără îndoială, cărturarul brașovean. Pentru că, dincolo de latura comună a diverselor gramatici, el n-a reușit să surprindă tocmai particularitățile structurii gramaticale a limbii române. Mai mult, traducând și calchiind după probabile modele rusești, autorul a creat o terminologie cu totul ciudată, în contrast cu spiritul limbii române, deși folosind cuvinte dintre cele mai neaoșe. Firește, după cum reiese din propriile explicații, Eustatievici a fost călăuzit de intenții dintre cele mai nobile. Astfel, pentru el gramatica reprezenta „începutul tuturor învățăturilor**”, o „dreaptă armă**” fără de ajutorul căreia „nu vei putea dezlega nici un feali de period, și nu vei putea afla pre cunoștința și pre adevărul cel ascuns într-un-period, și într-un alte încheeri sintac-ticești, piiticești și altele**”, după cum ea este și „meștesugul carele învață bine'a grăi și drept a scrie**” (*ibidem*, p. 1(>9)). Dar nereușind să înfățișeze particularitățile structurii gramaticale a limbii române și nici să se exprime într-o terminologie adecvată, Eustatievici n-a depășit cu mult stadiul bunelor intenții. Dealtfel, deși comandată spre a fi tipărită, gramatica sa nu a văzut lumina tiparului?

Necesitatea întocmirii unei gramatici naționale devenea tot mai stringentă și încercări de acest gen s-au făcut îri ațest timp în toate cele trei provincii românești. Pe această linie, menționăm *Gramatica românească*, apărută la Sibiu în 1797 și datorată tot unui cărturar „neunit**”. Este vorba de lucrarea lui Radu Tempea, director pe atunci al școlilor naționale ortodoxe din Transilvania. În cele patru decenii scurse de la lucrarea lui

Eustatievici, rămasă în manuscris, se crease o adevărată tradiție în elaborarea de gramatici ale limbii române. Dar, din păcate, cele mai izbutite nu fuseseră redactate în limba română. Avem în vedere prima' ediție a gramaticii latine a limbii române, datorată lui Samuil hiicu și Gheorghe Șincai (apărută la Viena, în 1780) și *Deutsch-Walachische Sprachlehre* (Viena, 1788) a lui Ioan Piuaru-Molnar. Formulăm acest regret, pentru că nici gramatica

lui Radu Tempea nu izbutește să facă un pas înainte prea însemnat față de predecesorul său brașovean.

Este adevărat că Radu Tempea- traduce din latinește, dar nu prea inspirat, ceea ce micșorează, desigur, influența pozitivă a lucrării în rândurile cititorilor. În orice caz, față de gramatica lui Eustatievici, Radu Tempea, în afară de terminologie, deficitară și la el din punctul de vedere al spiritului limbii, reușește să definească mai exact particularitățile structurii gramaticale a limbii române, tocmai având în față modelul corifeilor Scolii ardelene. Pozitive sunt și rezervele sale naive față de purismul latinist al lui Micu și Șincai, deși, în principiu, este de acord cu aceștia. Și el admite un etimologism moderat, după cum afirmă- cu fermitate latinitatea poporului și a limbii române. Interesantă este și introducerea sa, în care încearcă să-și explice geneza poporului român și a limbii sale, ca și a influențelor slavone asupra acesteia din urmă. Se pare, însă, că în explicarea relațiilor româno-slave, Radu Tempea s-a resimțit, după cum remarcă D. Popovici (*ibidem*, p. 264), de teoria istoricului șas Sulzer (expusă în *Geschichte des transalpinischen Daciens*), din moment ce leagă influența bulgară asupra limbii române (respectiv „amestecul” românilor cu bulgarii slavizați) de evenimentele petrecute la anul 669, în timpul împăratului bizantin Constantin Pogonat..

Credem, însă, că prezentarea de către Radu Tempea a creștinării bulgarilor ca una din cauzele introducerii limbii slavone în biserica românească, idee ironizată de Dumitru Popovici, merită o apreciere mai puțin negativă.

În legătură cu gramatica lui Radu Tempea, aminteam, pe lângă *Efementa linguae daco-romanae sive valachicae*, și de lucrarea unui alt cărturar „neunit”, *Deutsch-Walachische ispra- chlehre*. Autorul ei, celebrul oculist român Ioan Piuariu-Molnar, venind în întâmpinarea cunoscătorilor de limba germană care doreau să cunoască limba noastră, se înscria nemijlocit,

184 începând cu însuși obiectivul fixat, pe linia deschisă de gramatica latină a limbii române datorată lui Micu și Șincai. Dealtfel, Ioan Piuariu-Molnar urmează îndeaproape modelul prietenilor și contemporanilor săi, fără să intre, totuși, în problemele mai complicate ale

ortografiei etimologice. El adoptă legile fonetice descoperite de Samuil Micu, ca și principalele date privind morfologia și sintaxa limbii române, stabilite în *Elementa*. Ion Piuaru-Molnar are în vedere și gramatica lui Ienăchiță Văcărescu (*Observațiile sau băgările de seamă asupra regulilor și orânduielilor gramaticii românești*, 1787), aducând și unele completări de ordin practic (referitor la anumite părți de cuvânt). Partea cea mai importantă din gramatica lui Piuaru-Molnar este cea practic-aplicativă și se referă la vocabular. Meritele gramaticii germane a limbii române, datorată lui Ioan Piuaru-Molnar, sunt prezentate pe larg de Mircea Popa, deși într-un spirit apologetic (de exagerare a meritelor lui Piuaru și de minimalizare a contribuției lui Micu și Șincai, aceștia din urmă numiți, în spiritul bibliografiei confesionaliste, de tip Ioan Lupaș „blăjeni”).*⁸

Celebrului oculist român transilvănean i se datoresc și alte lucrări de ordin lingvistic, dintre care menționăm, în treacăt, *dicționarul*, respectiv *Worterbuchlein Deutsch und Wala-chisches* sau *Vocabularium nemțesc și românesc*, tipărit postum la Sibiu (1822). El reprezintă dezvoltarea vocabularului existent la sfârșitul gramaticii, sub titlul de *Deutsche Register*. Această lucrare, ca și cea precedentă, se bucură de atenția deosebită a cercetătorului pomenit înainte, în același spirit apologetic (*ibidem*, pp. 140-145). .

Nu avem intenția să diminuăm meritele lui Ioan Piuaru-Molnar, dar nici nu credem că este cazul ca singurul iosefinist român de seamă, în ade'văratul sens al cuvântului (de teoretician și reprezentant al aplicării în practică a politicii iosefiniste), să fie considerat „iacobin”, cum încearcă Mircea Popa să-l înfățișeze (*ibidem*, pp. 200-203). Meritele lui Piuaru-Molnar sunt remarcabile și nu necesită nici un fel de exagerări contrare personalității și atitudinii sale adevărate.

Ioan Piuaru-Molnar este un om caracteristic epocii în care a trăit. Și, în măsura în care a încercăți să mențină în cercurile conducătoare, a făcut și concesii inevitabile, după cum s-a putut observa din toată expunerea noastră de până acum, dar pe care

să le ia în considerare.

Exagerările lui Mircea Popa nu ne împiedică să prețuim lucrările lingvistice ale oculistului iluminist român, care a publicat și o valoroasă *Retorică (Retorica / adevă / învățătura / și / întocmirea / frumoasei cuvântări. / Acum întâi izvorâtă pe limba românească. / împodobită și întemeiată cu pildele vechilor / filosofi și dascăli bisericești / în Buda. / S-au tipărit în crăiască tipografie orientalicească T a Universității Peștii. 1798)*, răspunzând, măcar ca intenție, exigențelor formulate de I. Budai-Deleanu (independent de medicul oculist din Transilvania) pentru cultivarea limbii literare - cel puțin în domeniul oratoriei, deși „metafora*⁴ și „prosopopeea** sunt figuri de stil larg folosite și în *Țiganiada* sau în *Trei viteji*.

Poate că lucrarea cea mai importantă (pe care am amintit-o pentru coincidența principiului derivării, când ne-am referit la activitatea lingvistică a lui Budai-Deleanu) este *Observații de limbă românească*, a lui Paul Iorgovici *OBSERVAȚII / de / LIMBA RUMÂNEASCĂ / prin PAUL IORGOVÎCI / fecute. în Buda / s-au tipărit la Crăiască Universității Typografie. / 1799*, deosebit de călduros apreciată de D. Popovici, în masiva sa lucrare despre literatura română în epoca luminilor.⁵⁹ De fapt, istoricul literar clujean deplânge faptul că o seamă de alte lucrări valoroase ale acestui cărturar s-au pierdut sau au fost distruse odată cu arestarea și întemnițarea lui, datorită tocmai urii create în jurul acestuia după publicarea *Observațiilor*. Printre manuscrisele distruse figura și un dicționar român-latin- francez-german.

Nu putea stârni decât dușmănie în aceea vreme o lucrare în a cărei prefață se arăta originea latină a limbii române, iar printre strămoșii românilor erau trecuți unii atât de celebri încât numele lor a ajuns să desemneze luni ale anului: iulie și august. Dar, ca și Gherontie Cotore și S. Micu altădată, el deplânge decăderea urmașilor: „precum cuvintele care vorbim și numele care purtăm ne mărturisesc pre noi a fi urmăritorii nației românești, așa și starea noastră, a rumânilor de acum, ne arată chiar că așa departe am căzut din floarea științei și a limbei, cât acum cuvintele de știință, care s-au întrebuintat în rădăcina limbei pe care noi o vorbim, ne par noă în starea aceasta a fi străine**⁶⁰. Important este, din punctul său de

„cuvinte-rădăcină“, prin care limba poate fi îmbogățită potrivit principiului derivării prin sufixe și afixe: „Dacă vei deschide ochii mintii tale și vei străbate la rădăcina cuvintelor limbei noastre, adică de vei judeca de limba noastră nu dope părere, ci dope flinta limbei, te vei încredința că prin cuvintele cele de lipsă în limba noastră pentru științe se cuprind înveluite în rădăcina cuvintelor a limbii noastre, și pentru aceea s-au zeuitat din limba noastră pentru că științele cu pricina a cuvintelor acelora s-au vestezit în limba noastră una cu starea nații“ (*ibidem*). El este convins că pot fi readuse la viață, când vor desemna din nou idei care devin realități.

Lucrarea cuprinde trei părți: 1) *Observații 'de limba rumânească*; 2) *Exemplurile* și 3) *Reflecții despre starea românilor*, D. Popovici apropie unele idei generale ale lui Iorgovici de cele ale lui Condillac, prin distincția pe care o face Cărturarul român între limbajul semnelor și cel prin cuvinte, amintind de limbajul gestual și cel proferetic al filosofului francez. „Cuvintele sunt semne arbitrare pentru lucruri și idei - precizează D. Popovici exprimând concepția lui Paul Iorgovici. Pentru pricepere, mintea omenească are nevoie ca un obiect sau o idee să fie desemnată printr-un astfel de sens, - dacă se poate cât mai exclusiv, claritatea judecăților fiind totdeauna în funcție de gradul de independență pe care îl cuceresc pe planul expresiei diferitele noțiuni. Dar pentru că limba nu va putea avea niciodată atâtea cuvinte câte nuanțe capătă, la fiecare pas, o idee, urmează că în mod forțat va trebui să se atribuie unui cuvânt sensuri multiple, idealul rămâne totuși ca această multiplicitate să fie evitată în cât mai mare măsură. El crede, pe bună dreptate, că nu se îmbogățește o limbă dacă sporim sensurile aceluiași cuvinte.¹¹ (*Ibidem*, p. 268.) Concluzia nu poate fi decât îmbogățirea limbii pe alte căi: împrumutul din limbi străine și derivarea de cuvinte noi din vechile cuvinte ale limbii. Sărăcirea limbii o explică prin condițiile istorice vitrege și, spre deosebire de majoritatea celorlalți învățați ai Școlii ardelenne, el dă importanța cuvenită elementului slav din limba noastră. Caracterul latin al ei nu trebuie judecat după cuvintele străine adoptate, ci după

proprietățile specifice: „Măcar că limba noastră e săracă de cuvinte^ mestecată cu cuvinte străine, dar ea tot are așa cuvinte, așa reguli, așa proprietăți prin care ea ne dă de sine a cunoaște ca vine din cea veche romanesă, și ea ca o apă

187 curată de o vom lua din izvorul său, de unde cure ea după natura sa” (*ibidem*, p. 269).

Adaptate lucrurilor și ideilor și organizate pe familii, el culege cuvintele din *Dicționarul* pe care nădăjduia să-l tipărească. Derivase un număr însemnat de cuvinte din rădăcini latine existente în limbă. „*Particulele*” erau: *a, ad, de, des, dis, ex, es, con-cu, ob, u, per, pre, pro-pur, re sub, tri, trans, in, inter*, de unde amintea derivatele: „ducere-aducere, ire-exire, ieșire, cedere-purcedere, manere-remanere, avere-avuție, rogare- rugăciune, bun-bunătațe etc.” Potrivit aceluiași procedeu, D. Popovici dă ca exemplu familia de cuvinte pe care o creează în jurul verbului rugare (*rogare*): *rogaciune, rogator, abrogare, abrogatie, arrogante, aroganția, derogare, derogatie, interrogate* (*ibidem*). în procesul ' de derivare, el descoperă așa- numitele corupțiuni ale limbii, cum e cazul grupului consonantic *cl, gl*, devenit în românește *chi, ghi*, pe care în cuvintele derivate noi el încearcă să le restituie în forma lor originală: *proclamație* si nu *prochiamatie*, declarație etc. Iorgovici împrumută și-din alte limbi, deși nu totdeauna cu rezultate prea fericite.

Partea finală a cărții este „un mic tratat de educație a pruncilor și în ce constă dreapta credință¹⁴ (*ibidem*, p. 27b), în care esențialul ni se pare ideea cu amprentă rousseauistă că omul vine pe lume cu înclinări bune.

Oricum *Observațiile* se remarcă printr-o poziție originală a lui Paul Iorgovici în cadrul Școlii ardelenе, atâta timp cât, deși a trăit pe lângă episcopie, a resimțit si influența pozitivă a Franței revoluționare, unde își făcuse studiile.

O poziție originală, dar de data aceasta în domeniul istoric, are și părintele Ioan Monorai, care studiasе la Lemberg și care, într-un anumit sens, face tranziția de la desolidarizarea sau, mai- exact, de la condamnarea răscoalei lui Horea, spre poziția înaintată de luptă a lui Budai-Deleanu. în istoria sa, *Scurtă cunoștinșă a lucrurilor Dachiei*, la 1820, despre *Tumultul Horii*, din

care văzuse cu proprii ochi anumite episoade, el condamnă, cum se exprimă academicianul D. Prodan⁶¹, excesele nobilimii în pedepsirea răsculaților. „Așa în Arad văzui - relatează Ioan Monorai - aducând care încărcate de robi, pe care cumu-i aducea, nice-i mai întreba, nice-i mai alegea, îndată, nu pe ușa temniților, ci pe fereștile deasupra îi arunca în

188

jos, stând la gaură feciorul zisului Forai, care fieștecăruia dându-i una cu ciocanul după cap, îl trimitea cu capul la vale pe gaură.” Cronicarul își amintește cu groază cele văzute la Deva: „...în două dealuri, două șirea'guri de capete fură în pari și încă unul de popă! însă aceea de tot ne scârbi că în Deva dintr-o pivniță atâta om mort scoasă afară, cât făcură căpiță de ei, cari prea imbolziti fiind acolo, se nădușiră unii peste altii.” {*Ibidem*, p. 291.)

Important este că Ioan Monorai condamnă cu oroare insurecția sângeroasă a nobilimii împotriva țăranilor. Dar, din păcate, nici pentru răsculați nu arată mai mult decât compasiune și revoltă față de purtarea nobilimii, fiindcă pe Giurgiu (pe Crișan) îl socotește tot printre „hoți”; doar față de Horea are o atitudine mai condescendentă, într-un fel chiar admirativă, numindu-l „om isteț și inimos”, iar ca mic nobil se simte, vezi .doamne, afectat că răsculații n-au făcut nici o deosebire între „vinovați și nevinovați” (*ibidem*, p. 292). Suntem încă departe, nu numai de poziția revoluționară a lui Avram lancu față de răscoala lui Horea, dar și de eco-ul ei atât de puternic din *Țiganiada* lui Budai-Deleanu, deși putem să apreciem pasul modest făcut de Ioan Monorai în direcția înțelegerii răscoalei, a cauzelor care o provocaseră, a precedentelor ei.

*

încercând să prezentăm cât mai succint latinismul istoric și lingvistic al corifeilor Școlii ardelenе, inclusiv aportul celorlalți cărturari români la dezvoltarea gramaticii limbii române și a literaturii române, nu am subliniat, probabil, destul de sistematic limitele și erorile, prezente și ele, alături de aspectele și laturile pozitive. Ne-au interesat, înainte de toate, rolul și importanța ideilor latinității limbii și poporului român în constituirea

și afirmarea ideologiei naționale iluministe românești, ca și ponderea elementelor politice în structura sa. Toate aceste sublinieri nu ne împiedică să încercăm și o apreciere mai critică a conținutului științific al tezelor și argumentelor latiniste formulate de învățații Școlii ardelene, în lumina dezvoltării ulterioare a istoriografiei și lingvisticii românești, ca și a disciplinelor științifice auxiliare și a celor învecinate.

Evident, nu ne gândim să repetăm fie și sub o formă mai sistematică și categorică* criticile aduse latinismului purist, în

189 toate variantele, cu inconsecvențele și contradicțiile sale, nici să examinăm pe larg diversele unghiuri de vedere din care au fost abordate și interpretate geneza și continuitatea poporului român și a limbii sale după moartea corifeilor Școlii ardelene.

Chiar dacă analiza și aprecierile de până acum nu oferă o imagine suficient de cuprinzătoare a specificului și complexității fenomenelor cercetate, sperăm că, în cadrul dezbaterii celorlalte aspecte și probleme ale Școlii ardelene ca mișcare ideologică națională iluministă, eventuale lacune existente vor putea fi înlăturate, după cum anumite caracterizări anterioare, prea rigide sau înguste, vor putea fi lărgite și nuanțate.

Ceea ce ni se pare a fi absolut necesar de adăugat aici se referă, de fapt, la actualul stadiu al problematicei istorice și lingvistice ridicată la latinismul învățaților ilumiști transilvăneni, la răspunsurile de principiu care se dau acum acesteia. Și, cum s-a scurs un secol și jumătate de la apariția *Lexiconului. de la Buda* - ultimul monument lingvistic de seamă al Școlii ardelene, va trebui să menționăm cele petrecute în această lungă perioadă, fie și sub o formă extrem de sumară. Vom enumera, deci, câteva nume, fapte și orientări, prin care vom încerca să marcăm, deopotrivă, valorificările critice creatoare și corectările parțiale ale tezelor și răspunsurilor formulate de predecesori, aportul original și valoros în acest domeniu ori simplele replici negative la pozițiile cărturarilor ilumiști din Transilvania, pe adevărații lor continuatori, și pe epigoni. Însăși lipsa de omogenitate a latinismului Școlii ardelene i-a obligat pe urmași la o mare diversitate de păreri despre

semnificațiile și valoarea conținutului său.

Observăm, de pildă, că principalii istorici ai scolii noastre romantice - în special Nicolae Bălcescu și Mihail Fcoğălniceanu - au acordat o mare importanță eforturilor depuse de învățații Școlii ardelene pentru deșteptarea națională a românilor, îndemnurile lor înflăcărâte la lupta pentru eliberare și unitate națională. Acest aspect, am zice de început al ideologiei naționale românești, i-q*interesat foarte mult și pe alți cărturari români de seamă de la mijlocul și din a doua jumătate a secolului trecut. îi avem în vedere mai ales pe Timotei Cipariu, Simion Bămutiu, Gheorghe Bariț și August Treboniu Laurian. Toți sunt ardeleni sau născuți în Transilvania și s-au format în spiritul patriotic al mișcării de emancipare națională inițiată de

190

Inocențiu Micu și continuată de corifeii Școlii ardelene. Dar, dacă Timotei Cipariu și August Treboniu Laurian s-au făcut cunoscuți în primul rând pe tărâmul filologiei, lingvisticii, ca reprezentanți principali ai curentului latinist extremist, Simion Bămutiu și Gheorghe Barit s-au impus în special ca fruntași ai mișcării revoluționare românești din Transilvania în 1848, ca și prin contribuția lor la dezvoltarea ideologiei politice progresiste, a gândirii sociale și filosofice înaintate din această perioadă.

Ajungând să stăpânească douăsprezece limbi vechi și moderne, Timotei Cipariu și-a format o serioasă cultură filologică și lingvistică. Dar, îmbrățișând latinismul lingvistic și istoric al Școlii ardelene, el și-a pus erudiția și calitățile sale deosebite atât în slujba dezvoltării moștenirii progresiste a predecesorilor săi iluminiști, cât și a continuării și exagerării laturilor negative ale purismului latin al acestora, după cum demonstrează pe larg D. Macrea, într-o lucrare despre principalii reprezentanți ai filologiei și lingvisticii noastre/²

Militând pentru unificarea limbii din toate provinciile locuite de români, Timotei Cipariu concepe realizarea acestui obiectiv just într-un mod eronat, în special ca rezultat al aplicării unei ortografii etimologice unitare. El și este, de fapt, autorul primei ortografii etimologice oficiale (1869), la adoptarea căreia majoritatea latinizantă

a fost, desigur, influențată de prestigiul său științific și de calitatea sa de vicepreședinte al Societății Academice Române.

Se cunoaște rolul negativ al ortografiei etimologice (îndeosebi în perioadele românești din Austro-Ungaria), de frânare a dezvoltării limbii literare și a literaturii. Dar latinismul extremist nu se restrânge numai la ortografia etimologică. Dimpotrivă, latiniștii pun un accent și mai mare pe măsurile practice de „purificare” a limbii de elementele nelatine, prin înlocuirea lor cu cuvinte arhaice românești de origine latină și cu neologisme din latina clasică și din limbile romanice surori. Și, pentru atingerea acestui scop, Societatea Academică Română îi comandă lui August Treboniu Laurian și lui I. C. Massim *Dictionarul limbei române și Glosar care cuprinde vorbele din limba română străine prin originea lor, cum și cele de origine, îndoioasă*, lucrări întocmite de aceștia cu o neînsemnată colaborare a lui Gheorghe Bariț și I. Hodoș și tipărite în anii 1873—

191

1877. Iată, deci, că programul latinist maximal, formulat de Samuil Micu și Gheorghe Șincai în 1780, în *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, dar pe care ei nu s-au gândit să-l continue și de care, după cum am văzut, s-au dezis ulterior, se înfăptuiește în forme ce depășesc orice așteptări. Ceea ce se profilase de la început ca exagerare, caracterizată ca atare chiar de Șincai în prefața la cea de a II-a ediție a gramaticii latine a limbii române, devine o realitate de-a dreptul primejdioasă, combătută ca atare de alți învățați ai epocii.

Dar, înainte de a menționa reacțiile vehemente împotriva latinismului extremist, trebuie să facem câteva precizări în legătură cu reprezentanții acestuia. Am văzut, de pildă, că pe lângă activitatea latinistă negativă, Timotei Cipariu s-a înscris în cultura noastră progresistă și cu o serie de merite incontestabile. Într-o situație aproape asemănătoare se află și August Treboniu Laurin, care s-a impus, în epocă, și prin contribuții valoroase la dezvoltarea istoriografiei naționale, cu idei sociale și filosofice progresiste, ca și prin activitatea pozitivă în cadrul pregătirii desfășurării revoluției din 1848 în Țara Românească și în Transilvania.⁶³

Aminteam în treacăt că și Gheorghe Bariț a colaborat la *Dicționarul limbei române* al lui A. T. Laurian și I. C. Masim. Cu toate acestea, el nu a îmbrățișat ideile latinismului extremist, după cum se poate vedea din activitatea sa publicistică și istorică, precum și din toată bogata sa contribuție la dezvoltarea gândirii noastre social-politice și filosofice progresiste.⁶⁴

O situație cu tbtul aparte .ocupă, în această privință, celălalt fruntaș .al revoluției românești din Transilvania, principalul ei reprezentant ideologic: Simion Bămuțiu⁶⁵. Spre deosebire de Bariț, deși folosește consecvent ortografia etimologică extremistă, el nu are deloc preocupări lingvistice. Dar, cu toate acestea, el ajunge ținta principală a atacurilor vehemente anti- latiniste ale lui Titu Maiorescu. Și, ceea ce este și mai ciudat, . Bămuțiu cumulează, din punctul de vedere al ilustrului mentor al Junimii, pe lângă păcatele latiniștilor extremiști menționați înainte, și altele, mult mai grave, de concepție. De fapt, despre ce este vorba, din moment ce Bămuțiu nu întocmește dicționare și gramatici, după cum nu elaborează nici ortografii eti- , mologice? Atacurile lui Maiorescu au în vedere, înainte de toate, prelegerile lui Bămuțiu de la universitatea ieșeană, în

192

calitate de profesor de drept. Și în aceste cursuri, în special în *Dreptul public al românilor* (Iași, 1867), Simion Bămuțiu este, într-adevăr, un continuator al Școlii ardelene, dar în noile condiții istorice și la modul său specific, original. Încercând să-și convingă contemporanii de necesitatea înfăptuirii idealurilor revoluției burghezo-democratice, el idealizează *drepturile* și *libertățile* din Dacia traiană, pe care le prezintă ca drept public al românilor care ar trebui să reentre în funcțiune. Si, cum potrivit acestora, ar fi trebuit să fie desființate proprietățile moșierești si mănăstirești, să fie instaurată republica și înlăturată monarhia străină, Bămuțiu devine într-adevăr principală țintă de atac. Dar, în acest caz, autorul atacurilor nu este doar marele critic Maiorescu, îngrijorat pe drept cuvânt de daunele pe care putea să le aducă latinismul extremist limbii și literaturii române, ci și politicianul conservator Maiorescu, care încearcă să compromită ideile social-politice radicale ale lui Bămuțiu

sub pretextul „absurdității”¹¹ lor latinizante.

Evident, dincolo de aspectele negative ale atacurilor lui Maiorescu împotriva lui Bămuțiu, nu pot fi subapreciate meritele aceluiasi în lupta împotriva efectelor dăunătoare ale latinismului extremist, pentru înlăturarea ortografiei etimologice și introducerea unei ortogrăfii favorabile dezvoltării limbii literare și literaturii române, prezentate pe larg de D. Macrea, în *Titu Maiorescu și problemele limbii române*⁶⁶. Contribuția lui Maiorescu este, pe acest tărâm, de necontestat, chiar dacă, prin reflexele ei, a putut să arunce și o anumită umbră asupra corifeilor Școlii ardelenе, ca inițiatori ai latinismului lingvistic. Trebuie adăugat, totodată, că Titu Maiorescu, respingând cu fermitate rătăcirile etimologice și puriste ale latiniștilor contemporani cu el, nu pune la îndoială latinitatea limbii și poporului român, acceptând însă și influența slavonă asupra limbii române, supralicitată în acea vreme de A. de Cihac.

Fără îndoială, este foarte greu să ne dăm seama acum de adevăratele mobiluri ale poziției slavizante a lui A. de Cihac, din moment ce mult discutata sa lucrare, *Dictionnaire d'etymologic daco-romane* (Francfort J/M.; I. *Elements latins, compares avec les autres langues romanes, 1870*; II. *Elements slaves, magyars, grecs-modernes et albanais, 1879*) apărea în atmosfera sufocantă a dominației latiniste, împrejurare care și -explică, în bună parte, atitudinea binevoitoare a lui Maiorescu

193 față de autorul ei. Credem, totuși, că nu se poate face abstracție nici de simpatia și sprijinul de care se bucură în acea vreme statistica etimologiilor lui Cihac în anumite cercuri germano-austriece, în care exista o tradiție de minimalizare a latinității limbii și poporului român, inițiată de slavistul vienez B. Kopitar. Nu trebuie să uităm, apoi, că, în aceeași perioadă, apare și discutata și discutabila lucrare istorică a lui Robert Roesler, *Românischen Studien. Untersuchungen zur älteren Geschichte Româniens (Studii românești. Cercetări asupra istoriei vechi a românilor, Leipzig, 1871)*, în care este reluată teza neștiințifică a istoricului J. C. Engel, potrivit căreia poporul român s-ar fi format exclusiv în

sudul Dunării, de unde ar fi imigrat în nordul fluviului, începând cu secolul al IX-lea.

Cert este că *Dicționarul* lui A. de Cihac, pe lângă erori incontestabile (etimologiile greșite, exagerarea numărului de cuvinte de origine slavonă, neînțelegerea ponderei funcționale a elementului latin al limbii etc.), a însemnat și o contribuție valoroasă în dezvoltarea lingvisticii românești, prin spiritul științific în care a stabilit anumite etimologii, prin bogăția sa fexic'ală, ca și prin imboldul pe care l-a constituit pentru o cercetare mai temeinică a particularităților reale ale limbii române. Punând însă accentul decisiv pe statistica proporțiilor mecanice ale diferitelor „influențe”^{*1}, deși a prezentat multe etimologii corecte, Cihac a pierdut din vedere realitatea vie a limbii române, cu o structură gramaticală specifică și cu un fond principal de cuvinte caracteristic. Din acest puiț de vedere poziția sa reprezintă un pas îndărăt față de cea a învățaților Scolii ardelene (ne referim la Petru Maior și Ioan Bu-âai-Deleanu), care se ocupaseră de „țesătura din lăuntru”^{**} a limbii noastre. Evident, toate aceste laturi negative nu anulează meritele sale, care constau, pe lângă bogăția și complexitatea vocabularului adunat, în criteriile mai avansate de stabilire a etimologiei cuvintelor, în demonstrarea importanței elementului slavon în limba română, chiar dacă i-a exagerat până la absurd ponderea. Reținem, apoi, că, în goana după descoperirea de noi „influențe”^{**}, el s-a ocupat de asazisele împrumuturi din limba albaneză, care s-au dovedit a fi, ulterior, cuvinte din substratul autohton, traco-getodacic. Dar, în această ultimă problemă, ca și în toate celelalte esențiale, contribuția decisivă îi revine lui bogdan Petriceicu Hasdeu, personalitate de excepție a culturii

194 noastre modeme. De fapt, abia începând cu el se poate vorbi de o nouă etapă, științifică, în studierea limbii române după începuturile latiniste ale Școlii ardelene.

Erudiția formidabilă și talentul excepțional l-au ajutat pe Hasdeu să așeze dezbaterea problemelor istorice, lingvistice și filologice ale limbii române pe tărâmul unor investigații aprofundate, științifice. Prin rătăcirile sale absurde, curentul latinist compromisese până 'și elementele valabile din moștenirea istorică și lingvistică a

corifeilor Școlii ardelenе, după cum exagerările lui Cihac discreditaseră ponderea acordată elementului slavon. A fost nevoie de cunoștințele și talentul lui Hasdeu pentru a situa problematica științifică a limbii române dincolo de pasiunile subiective, rezultate din avalanșa exagerărilor latiniste și slavoniste. Nu vrem să discutăm aici în detaliu meritele sale⁶⁷, întrucât am depăși scopul acestei incursiuni de principiu. Relevăm, însă, că prin achizițiile realizate de lingvistica și filologia românească datorită studiilor⁶⁸ și marilor opere⁶⁹ ale lui Hasdeu s-a asigurat studierea structurii limbii române în toate componentele ei principale: substratul autohton, traco-daco-getic, stratul latin și adstratul slavon, fără să folosească, bineînțeles, această terminologie din zilele noastre. Astfel, Hasdeu este primul învățat român care, recurgând la metoda comparativă a indo-europeniștilor, identifică, în așa-zisele împrumuturi albaneze, câteva zeci de cuvinte autohtone, traco-dacice, cărora le adaugă alte câteva, prezente exclusiv pe teritoriul vechii Dacii (îndeosebi nume proprii românești, de râuri și de persoane), dovedind și pe această cale lipsa de temei a teoriei migrationiste a lui Roesler.

Definind pentru prima dată științific substratul autohton, traco-daco-getic, al limbii române, Hasdeu pune în lumină și câteva corespondențe fonetice, lexicale și gramaticale româno-albaneze și româno-albanezo-bulgare (cum sunt: ro- tacismul - în limba română și albaneză; postpunerea articolului, identitatea genetivului etc. - în română, albaneză și bulgară). Aceste corespondențe au fost explicate de Hasdeu, dar și de alți învățați români (Al. Philippide, I. I. Russu etc.) și străini (B. Kopitar, Fr. Miklosich, H. Schuchardt, G. Weigand etc.) ca elemente de substrat *traco-geto-dacic în limba română, traco-iliric în albaneză și tracic în bulgară. Dar, dacă pentru B. P. Hasdeu și pentru alți învățați români, care l-au continuat în

195 această direcție, acest gen de corespondență nu evidențiază decât un substrat comun sau înrudit foarte de aproape, al limbilor balcanice amintite, pentru o bună parte din lingviștii austrieci și germani menționați ele constituie, totodată, argumente în susținerea existenței unei „comunități” lingvistice balcanice, al unei protolimbi

balcanice comune, alcătuită dintr-un „amestec” de elemente trace, iliro-trace, latine și mai ales slave (e cazul lui Kopitar și Miklosich îndeosebi, care vorbesc chiar o limbă „româno-slavă”), în spiritul unui eclecticism mecanicist. În schimb, pentru R. Roesler, care face abstracție de atestarea unor elemente traco-geto-dacice în limba română independentă de cele tracice din albaneză, nu este vorba de corespondente româno-albaneze, ci de „împrumuturi” albaneze în română și ele ar dovedi că poporul român s-ar fi format undeva în sudul Dunării, în vecinătatea albanezilor, de unde ar fi imigrat, apoi, pe teritoriul vechii Dacii. Sunt și cercetători, ca suedezul Kr. Sandfeld, care cred că respectivele corespondențe reprezintă, deopotrivă, rezultatul unor dezvoltări paralele și al unor influențări reciproce ale limbilor balcanice. Prea mult dincolo de explicația prin influențe nu trec nici lingviști străluciți ca Ovid Densusianu și Sextil Pușcariu⁷⁰. Un pas însemnat în direcția interpretării cuvintelor comune dialectului român cu albaneza, ca „daco-geto-tracice” și nu ca „împrumuturi din albaneză”, face D. Macrea⁷¹. Contribuții decisive în cercetarea detaliată și temeinică a substratului traco-geto-dacic al limbii române, depășind cuvintele comune cu albaneza, în stabilirea unor etimologii pe baza unor criterii consecvent științifice și în dezvoltarea rolului important al traco-geto-dacilor în geneza poporului român și al limbii sale aduce, însă, în special tra- cologul clujean Ion I. Russu⁷².

Și, fiindcă am folosit noțiunea de tracolog, trebuie spus că, mai ales în anii de după Eliberare, cercetarea substratului autohton a primit proporții fără precedent și a cuprins o serie de discipline științifice: lingvistică, arheologie, numismatică, epigrafie, antropologie, etnografie etc. Și toate aceste eforturi interdisciplinare conjugate au impus o știință de sinteză în plină înflorire, tracologia, pe pământurile căreia specialiștii români au obținut, în ultimele decenii, succese de răsunet mondial.

Când vom vorbi de traci, în special de „cei mai numeroși și mai viteji dintre ei”, de daco-geți, nu putem face abstracție de

196 începuturile glorioase ale marilor noștri istorici-arheologi de la sfârșitul secolului trecut și începutul veacului nostru - Grigore Tocilescu⁷³ și Vasile Pârvan⁷⁶ care, prin lucrările lor valoroase, deschid calea marilor realizări de azi ale istoriei vechi și ale arheologiei românești. Trebuie, de asemenea, să menționăm aici numele regretatului savant clujean Constantin Daicoviciu⁷⁵, de care se leagă numeroase descoperiri arheologice și generalizări istorice totodată, trecerea la organizarea actualelor șantiere de arheologie din întreaga țară, care au scos la iveală zeci de cetăți geto-dacice sau daco-romane. Prin descoperirile făcute, ca și prin monografiile șantierelor arheologice s-au afirmat, în ultimele decenii, nenumărați specialiști din toate centrele universitare ale țării. Muzeele românești posedă azi un material imens de cultură materială daco-getică și daco-romană, scos la lumină de arheologii noștri contemporani. Acest material dovedește capacitatea de creație și originalitatea culturii strămoșilor noștri, constituind mărturii zdrobitoare ale civilizației avansate geto-dacice și ale continuității daco-romane pe întreg cuprinsul patriei.

Din perspectiva acestor descoperiri, s-ar putea ca anumiți istorici ai culturii să pună la îndoială valoarea istorică a moștenirii Școlii ardelene, sub cuvânt că exponenții acestei mișcări au susținut greșit, în scrierile lor, că romanii i-au „starpit” pe geto-daci. Fără îndoială, asemenea afirmații sunt într-adevăr greșite. Nu trebuie uitat însă că, pe lângă faptul că nu dispuneau de descoperirile arheologice de azi, ei n-au ezitat să se contrazică, atunci când faptele i-au obligat s-o facă. Am văzut, dealtfel, că Samuil Micu, care scria despre „stârpirea gheatelor”, folosește deseori denumirea de daco-romani, ca sinonimă cu cea de români sau de străromâni, Gheorghe Șincai aduce numeroase știri despre diversele triburi de daci liberi, care s-au așezat în Dacia traiană după evacuarea armatei și administrației romane, iar Ioan Budai-Deleanu admite chiar contribuția efectivă a elementului geto-dacic la formarea limbii române și a poporului român.

Revenind la Bogdan Petriceicu Hasdeu, care ne-a prilejuit această largă și complexă confruntare a poziției

Școlii ardelenе cu unul din aspectele de bază ale formării poporului român și a limbii române, trebuie, credem, să urmărim pe scurt cum stau lucrurile în legătură cu celelalte componente ale acestui proces.

197

Ne referim, înainte de toate, la stratul latin, care asigură caracterul dominant al limbii române.

Am văzut, în această privință, atât meritele cât și neajunsurile latinismului lingvistic și istoric al Școlii ardelenе, ca și absurditățile curentului latinist. Am văzut, însă, și exagerările reacției lui Cihac, care încearcă să dovedească prin statistică inferioritatea elementelor latine față de cele slave. Riposta lui B. P. Hasdeu este, și pe acest tărâm, de o importanță excepțională. Descoperind principiul „circulației cuvintelor” pentru definirea caracterului dominant al unei limbi, el stabilește că elementele latine au cea mai mare și mai intensă circulație în limba noastră, că țară de ele nu se poate comunica românește. Prin această descoperire B. P. Hasdeu demonstra, cu putere de lege, că limba română este o limbă romantică, al cărei fond principal de cuvinte este format predominant din moștenirea latină. Se dovedea, totodată, netemeinicia concepției mecaniciste a lui Cihac, precum și a teoriei eclectic mecaniciste despre așa-zisa limbă româno-slavă. B. P. Hasdeu dezvoltă și completează teoria corifeilor Școlii ardelenе despre „țesătura din lăuntru” latină a limbii române, adăugându-i determinarea științifică a caracterului dominant latin al fondului principal de cuvinte.

Subliniind importanța principiului „circulației cuvintelor” pentru demonstrarea caracterului predominant latin al limbii noastre, nu trebuie, bineînțeles, minimalizată contribuția Școlii ardelenе pe acest tărâm. În definitiv, în pofida limitelor și exagerărilor, a căror preluare și dezvoltare a dus la rățăcirile curentului latinist, *Elementa linguae dacoromanae sive valachicae* a pus la îndemâna întemeietorilor romanisticii un material sistematic și convingător pentru încadrarea limbii române în familia limbilor neolatine. Aportul lui Hasdeu, pe această linie, a consolidat poziția limbii noastre în cadrul romanisticii. Dealtfel, cu excepția slaviștilor austrieci amintiți, care

vorbeau de slavo-română, toți romaniștii străini recunosc, în această vreme, caracterul predominant latin al limbii noastre. În această privință, ceea ce va preocupa de acum înainte pe specialiștii români și străini nu va mai fi latinitatea ei, ci particularitățile dezvoltării sale istorice ca limbă romanică.

Este adevărat că, timp de aproape jumătate de secol, se va mai discuta încă problema locului de formare a poporului român și a limbii sale, datorită mai ales relansării de către 5⁷

198

Roesler a teoriei neștiințifice a migrării românilor din sudul Dunării. Dar, dacă pe plan istoric această pseudo-teorie nu va găsi nici un adept în rândurile oamenilor de știință români, pe tărâm lingvistic situația va fi întrucâtva diferită. În discuții va fi invocată uneori și poziția corifeilor Școlii ardelenne, nu o dată însă în mod eronat. Astfel, pentru că Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu au combătut cu vehemență „teoria”¹¹ părăsirii complete a Daciei de către daco-romani și a revenirii urmașilor lor aici numai după aproape un mileniu, s-a crezut și se mai crede că învățații români iluminiști ar fi susținut implicit formarea poporului român și a limbii sale exclusiv la nordul Dunării, în Dacia traiană. În această variantă atribuită, teoria respectivă s-a și numit autohtonistă. După cum am văzut, ea nu corespunde adevărului. Ei au înțeles problema formării poporului român și a limbii sale mult mai complex: tocmai pentru că o parte a coloniștilor a plecat împreună cu administrația și trupele romane în sudul Dunării, constituind Dacia aurehană, poporul român s-a format atât în nordul, cât și în sudul Dunării. Dar, întrucât grosul populației daco-romane a rămas în nordul Dunării, socotesc totodată că aici s-a format majoritatea poporului român, ceea ce, firește, nu reprezintă varianta autohtonistă care li se atribuie. Un aspect mai puțin clarificat în scrierile lor este acela al locului de formare a dialectelor limbii române (în orice caz nu se poate vorbi de o poziție omogenă a lor în această problemă), întrucât, potrivit formulării nu prea explicite a lui Petru Maior s-ar părea că dialectul daco-român s-ar fi constituit exclusiv în nordul Dunării, iar celelalte (macedo-român, megleno-

român și istro-român), în sud. Chiar generalizând această poziție, nu se poate vorbi, totuși, de o teorie autohtonistă.

Istoricii noștri din, a doua jumătate a veacului trecut și din secolul nostru nu au simțit nevoia să se delimiteze prea categoric de corifeii Școlii ardeline în această problemă. Pentru ei, ca și pentru învățații iluminiști transilvăneni importantă era respingerea teoriei migraționiste neștiințifice, ^stfel, A. D. Xenopol publică, în 1884, studiul *Teoria lui Roesler*, în care combate proaspăta, pe atunci, variantă a ruginitelor idei combătute de corifeii Școlii ardeline. Un an mai târziu, în 1885, tipărește și Dimitrie Onciul o lucrare științifică de respingere a

199
acele
iași
teorii
retro
grad
e:
*Teori
a lui
Roesl
er.
Studi
i
asupr
a
stăru
inței
româ
nilor
în
Dacia
traia
nă.*

Și după aceea, istoricii români, luând în dezbatere problema formării poporului român și a limbii sale, au combătut neconținut, pe baza unor noi și noi argumente, falsa teorie a migrației poporului nostru. Șle referim atât la istorici de seamă de la începutul și mijlocul secolului

nostru, ca Nicolae Iorga, P. P. Panaitescu, C. C. Giurescu etc., cât și la continuatorii lor.

Cum observam, lingviștii au fost mai impresionati de așa-zisele argumente ale lingviștilor vienezi, care se aliniaseră politici de expansiune habsburgică spre Balcani. Și elementul cel mai sensibil a rămas, pe acest tărâm, problema așa-ziselor influențe albaneze asupra limbii române, just înțelese de B. P. Hasdeu ca substrat comun (traco-iliric la albanezi și traco-geto-dacic la români) și definitiv elucidate într-o concepție mai cuprinzătoare, în esență pe aceeași linie, de I. I. Russu, dar răstălmăcite de slaviștii și romaniștii austrieci, ori rău sau insuficient înțelese de anumiți lingviști și filologi români.

Ne referim la Al. Philippide, cu merite incontestabile în studierea unor particularități ale limbii române, dar care, pornind de la falsa interpretare a corespondențelor româno-albaneze, împărtășește, în lucrarea sa fundamentală, *Originea românilor* (vol. I, 1923; vol. II, 1927), teoria formării poporului român și a limbii sale în sudul Dunării. Un pas înainte față de poziția lui Philippide a realizat marele lingvist Ovid Densusianu, în monumentală sa operă *Histoire de la langue roumaine* (tome premier: *Les origines*, Paris, Leroux, 1901; tome second: *Le seizieme siecle*, 1938), care așază vatra de formare a poporului român de-o parte și de alta a Dunării.

O poziție și mai avansată a avut Sextil Pușcariu, probabil cel mai strălucit interpret al fondului latin al limbii noastre.

În diverse studii de lingvistică, dar mai ales în lucrarea sa de sinteză *Limba română*,⁷⁶ Sextil Pușcariu face un important pas înainte față de poziția lui Ovid Densusianu în problema locului de formare a limbii și poporului român, demonstrând, pe baza existenței unor vechi elemente lexicale de origine latină în toată partea de vest a Transilvaniei - începând din Maramureș până în Banat -, continuitatea daco-romană în toată această parte a

200 țării. S-au păstrat în zona amintită o serie de cuvinte de origine iatină inexistente în alte regiuni de formare a poporului român, cum sunt: *nea*, *păcurar*, *curechi*, *cute*, *sudoare*, *june*, *pedestru* etc. - din limbajul obișnuit - sau denumiri de sărbători religioase: *Sângeorz*, *Sânziene*, *âânmedru*, *Sânnicoară* etc. Precu fn se știe, lui Sextil

Puşcariu i se datoreşte publicarea etimologiilor a 1947 de termeni ele origine latină⁷⁷. Deosebit de importante sunt, apoi, precizările făcute de el în legătură cu o serie de cuvinte de origine romană urbană intrate şi în mediul rural, devenite astfel termeni de importanţă primordială. Ne referim concret la *pavimentum* (care însemna *podea*, *pavaj*), transformat în *pământ*; *monimentum* (*monument funerar*) - în *mormânt*; *pons* (abl. *ponte*, *pod* *monumental* de pe Tibru) - în *punte*; *civitas* (abl. *civitate*, *oraş*) - în *cetate*; *fossatum* (*întăritură*, *fortificaţie*) r- în *fast*, *sat*TM etc., etc.

Romanistul german Emst Gamillscheg crede că au existat mai multe centre etnogenetice ale poporului nostru, printre care unul din cele mai puternice ar fi fost zona Munților Apuseni. În acest sens, istoricul Constantin C. Giurescu remarcă: „Iar alt romanist de frunte, Emst Gamillscheg, precizează [...] că unul din ținuturile de formare a poporului român a fost tocmai *regiunea Munților Apuseni*, de unde izvorăsc cele trei Crișuri, cu nume atât tie caracteristic romanice”⁷⁹.

S-ar putea menționa și alte contribuții strălucite din partea unor romaniști străini și români. Ne oprim aici, spre a putea să consacram câteva rânduri și adstratului slavon, pe care l-a tratat științific pentru prima dată în lingvistica noastră tot Bogdan I'vetriceicu Hasdeu. Firește*, nu avem de gând să ne ocupăm în mod special de problemă ca atare. Ne interesează numai în legătură cu rezolvarea diferită pe care a primit-o față de poziția corifeilor Scolii ardelene.

S-a subliniat, de pildă, că Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior, reliefând caracterul romanic al limbii noastre, au recunoscut totodată influența slavonă asupra acesteia, pe care au explicat-o, între altele, prin introducerea slavonei și a alfabetului¹ cirilic în biserică. Am văzut, apoi, că, spre deosebire de Șincai, Samuil Micu nu rămâne la explicația introducerii slavonei din prefața la *Elementa...*, ci o pune pe seama conducerii politice din principate în perioada formațiilor statale româno-bulgare (inclusiv în nordul Dunării). De poziția diferită

201 a lui Ioan Budai-Deleanu în această problemă ne-am ocupat pe larg, când ne-am referit la scrierile sale

lingvistice. Dealtfel, cu excepția prefetei din 1780 la *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, nici Samuil Micu și Gheorghe Șincai nu se gândeau să treacă la programul de „curățire”¹⁴ a limbii române de elementele slavone. Numai Petru Maior s-a menținut, relativ consecvent, pe o poziție latinistă puristă, preconizând înlocuirea cuvintelor de origine slavonă și întocmind etimologii latinizante unor elemente lexicale evident-slavone. Polemica pe care o duce cu B. Kopitar, referitoare la originile limbii și poporului român, are la bază tocmai poziția sa extremist latinistă, dar și primele exagerări ale elementului slavon din partea lingvistului austriac. Un program concret latinist antislavon cuprinde, totuși, abia dicționarul întocmit de August Treboniu Laurian și I. C. Massim.

Se cunoaște, de asemenea, riposta lui Cihac. Exagerând ponderea elementului slav, acesta spera, probabil, să demonstreze absurditatea încercărilor latiniste de a-l înlătura din limbă. Și, cum observam, o abordare științifică a problemei elementului slavon o realizează de-abia B'. P. Hasdeu.

Este adevărat că, în aceeași perioadă, o contribuție însemnată în studierea influenței slavone asupra limbii române aduc și cunoscuții slavisti austrieci B. Kopitar și în special Franz Miklosich (ne gândim, în primul rând, la lucrarea acestuia din urmă *Die slawischen Elemente im Rumänischen*, Viena, 1861), dar într-un context ideologic viciat de politica habsburgică de expansiune în Balcani.

Bun cunoscător al limbilor slave - răsăritene, sudice și apusene -, B. P. Hasdeu încearcă să explice atât cauzele, cât și efectele influențelor slavone asupra limbii române. Ca și în alte probleme, el apîică și în acest domeniu comparatismul. Mai ales în studiul *Boudouin de Courtenay și dialectul slavo-turanic în Italia* (București, 1876), învățatul român, pornind de la zona italiană luată în discuție, demonstrează că între străromâni (sau daco-romani, cum îi numesc Samuil Micu și Gheorghe Șincai) și popoarele slave s-au stabilit relații foarte strânse (de nemij- ibcită vecinătate - spune Hasdeu; de asimilare a slavilor din nordul Dunării de către daco-romani după o perioadă de bilingvism - afirmă ulterior anumiți lingviști⁸⁰ și istorici⁸¹), relații datorită cărora lexicul românesc s-a

îmbogățit cu numeroase

202 elemente slave, care nu au afectat, în esență, structura gramaticală a limbii noastre. Analizând natura influenței slave asupra limbii române, Hasdeu consideră că aceasta s-a exercitat nu mai devreme de secolul al X-lea, părere respinsă după aceea de unii lingviști⁸² și istorici⁸³, dar reluată, în zilele noastre, într-o nouă variantă⁸⁴, cu noi și puternice argumente științifice. Alături de problema locului de formare a limbii și poporului român și în legătură cu aceasta, o importanță specială au dobândit și problemele perioadei și tipului de influență slavă asupra limbii și poporului nostru.

Demonstrând prezența și importanța acestei influențe pentru lexicul românesc, Hasdeu apăra, de fapt, bogăția și complexitatea limbii noastre, fără a face din elementele lexicale slave și cauza unor procese esențiale pentru dezvoltarea ei - ca definirea individualității sale în cadrul limbilor romanice și separarea în dialecte, cum va proceda ulterior Ovid Densușianu, în *Histoire de la langue roumaine* (I, pp. 237-287). Ca bun cunoscător al mai multor limbi slave, Hasdeu își dă seama că acestea - în primul rând cea bulgară - nu puteau să-și fi exercitat influența specifică asupra românei înainte de a se fi diferențiat ele însele din slava comună. De aceea, probabil, și consideră el că influența slavă asupra limbii române este posterioară secolului al IX-lea. Ovid Densușianu, în schimb, nu ține seama de acest fapt; pentru el „majoritatea elementelor slave au pătruns în română în secolul al V-lea, al VI-lea și al VII-lea” (*ibidem*, p. 241) și „numai, din momentul pătrunderii slavilor romanica balcanică a devenit limbă română, așa cum ni se prezintă ea astăzi. Până atunci graiul care rezultase din latina transplantată pe cele două maluri ale Dunării nu putea fi considerat decât ca o variantă dialectică, ca să zicem așa, a italienei.” (*Ibidem*, p. 240.)

Primul care a criticat poziția neștiințifică a lui Densușianu în problema transformării latinei carpato-dunărene în limbă română a fost, după cum se știe, Sextil Pușcariu, care a demonstrat, în special în *Limba română* (ed. cit., pp. 247-277), esența acestei transformări, mai exact în ce a constatat această transformare, la care nu

participă, după cum au subliniat în continuare I. I. Russu⁸⁵ și I. Pătruț (*op. cit.*, pp. 88-123), elementele slave. Legilor de transformare a latinei carpato-dunărene în limbă română nu li s-au supus decât cuvintele din substratul

203 autohton și cele din stratul latin. Elementul slav este adăugat ulterior, începând cu secolul al IX-lea, dacă nu chiar al X-lea, după cum demonstrează cu puternice argumente științifice I. Pătruț (*ibidem*, pp. 113-115).

Pe urmele lui Ovid Densusiănu, o serie de alți lingviști români (Al. Rosetti, Emil Petrovici etc.), aducând contribuții valoroase la studierea influenței slave asupra limbii române, au exagerat rolul acesteia, extinzându-l fără temeiuri științifice convingătoare (a se vedea în acest sens lucrarea citată a lui I. Pătruț) asupra unor întregi categorii gramaticale românești și încercând să legisfeze punctul lor de vedere în *Gramatica limbii române* (ed. I în 1954 și ed. II-a în 1963).

Formulând toate aceste considerații asupra adstratului slavon și a perioadei în care a pătruns acesta în limba română, ne gândim, de fapt, la o mai dreaptă apreciere a contribuției Școlii ardelenne la înțelegerea procesului de formare a poporului român și a limbii sale. Evident, nu se poate face abstracție de greșelile și exagerările Școlii ardelenne pe acest tărâm, cu atât mai mult cu cât aceste erori au fost împinse până la absurd de latinistii puriști. Combătându-le însă, nu pot fi acceptate nici exagerările criticilor ei, mai vechi sau mai recenti. B. P. Hasdeu, Ovid Densusiănu, Al. Rosetti, Emil Petrovici, I. Pătruț etc. au arătat rolul important pe care l-a avut influența slavă asupra limbii noastre, începând cu cuvintele din fondul comun, continuând cu numeroasele elemente de toponomie și onomastică, precum și cu anumite influențe fonetice și chiar cu unele de ordin gramatical. Trebuie însă, amendate excesele la care au ajuns Densusiănu, Al. Rosetti sau Emil Petrovici, care confundă adesea fenomenele specifice românești cu influențe slave nedovedite. O importanță deosebită prezintă, apoi, contribuția slavistului Ioan Bogdan care, prin studiile și volumele sale de documente⁸⁶ despre relațiile româno-slave și despre cultura română în limba slavonă din statele feudale românești, a deschis calea spre valorificarea unor bogate izvoare de documente pentru

cunoașterea istoriei poporului nostru, a aportului său pe tărâm politic, moral-religios și cultural. Nu pot fi subapreciate nici contribuțiile continuatorilor lui Ioan Bogdan pe acest tărâm, între care un loc însemnat îl ocupă anumite studii și volume de documente publicate de P. P. Panaitescu. De un real interes științific s-au dovedit, apoi, studiile lui I. 1. Russu despre 204 substratul autohton, traco-geto-dacic, despre rolul acestuia în formarea poporului român și a limbii sale, cu toată tendința sa de minimalizare a ponderei deținute de coloniștii romani. S-au impus, de asemenea, contribuțiile lui C. C. Giurescu și Gheorghe Ștefan referitoare la procesul de formare a poporului român. Dar, în aceste cazuri suscită anumite rezerve critice considerațiile cu privire la perioada influenței slave (sec. VII- IX), fără acoperire în domeniul argumentației lingvistice, ca și afirmația lui C. C. Giurescu că Traian nu ar fi adus coloniști din Roma și, în general, din peninsula italică (*pp. cit.*, p. 62). În privința celei din urmă se contrazice, de fapt, și istoricul însuși, când amintește importanțele noțiuni latine urbane (*op. cit.*, pp. 73 și 90), devenite cuvinte de importanță primordială în limba română: *pavimentum* (pământ), *monimentum* (mormânt), *fossatum* (sat), *civitas* (cetate) etc. De unde putea să vină o influență urbană atât de masivă și persistentă dacă nu din Roma însăși, a cărei populație reprezenta la cucerirea Daciei aproape o zecime din totalul populației imperiului? Și, apoi, cel puțin în acest domeniu, nu li s-a răspuns încă satisfăcător lui D. Cantemir și corifeilor Școlii ardelenice: de ce numai *românii* și populația Romei își trag numele de la nemuritoarea *urbs* (*romani* a dat românescul *români* sau *rumâni*)?

Pentru a putea face față invaziei popoarelor migratoare, populația daco-romană s-a constituit în mici formații statale specifice, „romaniile. populare”¹⁴, care au stabilit un *modus vivendi* cu invadatorii, fără a-și pierde individualitatea. Dimpotrivă, tocmai în aceste condiții s-au sudat elementele fundamentale ale poporului nostru, constituind baza etnică a viitoarelor formații statale feudale românești. Și, ceea ce trebuie subliniat, aceste mici formații statale erau ale unei populații romanice creștine, care nu și-a pierdut, între altele, tocmai din această cauză individualitatea. Triburi slave s-au așezat pe

teritoriul Daciei încă din secolul, al VI-lea; ele au si dat numeîe de „romanii” teritoriilor locuite de micile formații statale românești. Dar, în această perioadă și în secolele următoare, străromânii nu s-au amestecat cu slavii. A trebuit să intervină creștinarea slavilor - în secolele IX-X - pentru ca să ia naștere formatii statale comune, care explică influența slavona asupra limbii și poporului nostru - în toponimie, onomastică, introducerea limbii slavone în biserică si în cancelăriile domnești. Trebuie,

*

1'

205 deci, luate în considerare condițiile obiective ale acestor transformări importante, care s-au petrecut când exista deja un popor român cu o limbă a sa specifică, romanică, și cu o conștiință de neam proprie. Influența slavonă, foarte importantă, se exercită, deci, în condițiile transformărilor feudale, la care au fost supuse, deopotrivă, popoarele slave și poporul român, și nu mai înainte.

Citând aceste indicații principale, nu încercăm să le atribuim învățărilor Școlii ardelenene mai mult decât ne-au lăsat ei înșiși în problema conștiinței noastre naționale, dar nici nu voiam să li se minimalizeze meritele adevărate în aceste probleme complexe și dificile. Ne gândim, înainte de toate, la stabilirea faptului de o extraordinară importanță pentru epoca lor, a unității românești dincolo de dominațiile străine sub care se aflau atunci diferitele provincii ale patriei noastre.

Recunoașterea o merită învățații români de la sfârșitul secolului al kVIII-lea si începutul celui următor ca promotori și purtători de cuvânt ai Școlii ardelenene ca mișcare ideologică națională iluministă.

e) **Școala ardeleană si folclorul.** E o problemă de care s-au ocupat diverși specialiști în studiul folclorului românesc, dintre care menționăm pe regretatul Ion Mușlea⁸⁷, pe Ovidiu Pa-padima⁸⁸ și Ovidiu Bârlea⁸⁹. De fapt, în rândurile de față nu ne propunem'să examinăm critic aceste cercetări, deși probabil ar fi necesar, ci ne mulțumim să reliefam câteva idei pe care le socotim veridice și fertile.

Mai întâi remarcăm interesul arătat de Samuil Micu unei părți a folclorului nostru, util pentru demonstrarea

originii romane a poporului însuși. Acest aspect face parte din concepția sa despre latinitatea poporului român, prezentată în *Partea a IV-a a Scurtei cunoștințe a istoriei românilor*⁹⁰. Astfel, încă în primul paragraf (*Românii cei ce astăzi sunt în Dachia sunt din romanii cei vechi*), Samuil Micu își formulează astfel demonstrația generală: „Cum că românii cei ce astăzi sunt în Dachia, pre care alte neamuri îi cheamă vlahi și valahi, iar ei pe sine să numesc români, sunt din romanii cei vechi de Traian împărat aduși și așezați în Dachia, să dovedește și să adeverează întâiu din scriitori, a doaoa din obiceiuri, a treia din limbă, a patra din nume” (*ibidem*, p. 82). Adică Samuil Micu susține latinitatea

206 poporului român întemeindu-se pe „textele”⁴¹ despre Colonizarea Daciei (deci „din scriitori”¹⁴), unde esențialul îl ocupă citatele latinești dintr-o serie de autori antici, umaniști și contemporani cu el, și pe „obiceiuri”⁴⁴ (paragraful 2, *Aceia să adeverează din obiceiuri*, care constituie și textul cel mai lung). El se întemeiază, apoi, pe propriile observații, - fără să negligeze nici mărturiile străine (Laonicus Chalcocondilas și G. H. Nienpoort -, pe caracterul romanic al limbii (paragraful 3) și pe numele pe care îl poartă românii (paragraful 4). Reținem că, dintre toate aceste argumente, cele mai amănunțit prezentate sunt *obiceiurile* (*ibidem*, pp. 84—88). Atitudinea lui Samuil Micu față de diversele obiceiuri enumerate nu este neapărat favorabilă, tocmai datorită poziției sale iluministe, ci oarecum neutră, acestea fiind examinate nu din punctul de vedere al îndreptățirii lor ideologice, ci din acela al continuității lor, chiar sub formă schimbată. Astfel, ceje mai multe dintre aceste obiceiuri - de nuntă, înmormântare și' sărbători - sunt păgânești, adaptate noii religii, creștine, ceea ce ar trebui să stătească dezaprobarea sa atât ca iluminist, cât și ca ieromonah greco-catolic. Demonstrarea latinității poporului său devine pentru el mult mai importantă decât toate aceste considerente. Sunt just amintite denumiri de sărbători (Rusalii, colinde de Crăciun etc.), precum și unele jocuri, cum sunt „călușeii”⁴⁴, dar și superstiții strict păgâne - legate de cultul lui Marte și al Venerei. Merită,

apoi, subliniat faptul că Micu apreciază păstrarea tradițiilor romane tocmai de către poporul de rând: „Acestea sunt puține obiceiuri care le-am spus numai pentru arătarea, cum că românii cei ce sunt astăzi în Dachia sunt din romanii cei vechi de la Roma, pre carii Traian împărat în Dachia i-au așezat, a căror obiceiuri ca o *moșie părintească* [s.n.], împreună cu legea creștinească le țin românii cei prosti [țărănimea, n.n.] în Dachia, că cei ce se țin mai scuturati și deasupra prostiei mult s-ău dat după obiceiurile neamurilor care stăpânesc acum Dachia⁴⁴ (*ibidem*, pp/87-88).

Față de Samuil Micu, a cărui demonstrație a latinității poporului include și continuitatea obiceiurilor de origine romană, Gheorghe Șincai se deosebește categoric. Mai întâi, el nu introduce în argumentația științifică astfel de dovezi, amintind obiceiurile și practicile populare numai în funcție de popularizarea cunoștințelor științifice și combaterea superstițiilor. Deci unghiul sau de vedere este, ca să zicem așa, precumpănitor

207 iluminist. Traducând și adaptând scrierea de popularizare a lui Helmuth, *învățătură firească spre surparea superstiției norodului*[^], Șincai se ocupă și de credințe deșarte și practici populare specifice românilor cîin Transilvania,[^] acoio unde crede de cuviință, combătându-le, după cum am văzut în altă parte, dar și subliniind valoarea de cunoaștere a unor practici neelucidate teoretic, însă folositoare în viața de fiecare zi (cum este tragerea clopotelor în caz de furtună, cu explicarea științifică a fenomenului).

O poziție similară are și Petru Maior în aspectele iluministe ale scrierilor sale religioase (în *Prediche sau învățături la toate duminicile și sărbătorile anului* și în *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*⁹², unde combate ferm diversele practici și credințe obscurantiste. Chiar despre colinde, Maior se pronunță într-un sens estetic (apreciindu-1 pe colindător numai „de cântă [...] frumos, cu viers bun...“). Cărturarul bănățean Dimitrie Țichindeal combate obiceiurile populare păgânești, deși le recunoaște originea romană: „Macar deși suntem noi strenepotii romanilor, precum se poate vedea cfin obiceiurile acestea de acum, carele țin românii, tot nu ar

trebui să le ținem noi, că moșii noștri multe rele, pentru faptele lor au răbdat, nu e drept să petrecem întru lucrurile lor, că de vom crede ca ea, vom fi idoli..." (*ibidem*, p. 294).

Samuil Micu respingea și el superstițiile, dar nu pornind de la faptul că erau ale strămoșilor romani, ci pe considerente iluministe specifice, pentru ca sunt credințe deșarte și practici dăunătoare, cum am putea observa din largă prezentare a tălmăcirilor sale filosofice din Baumeister și cum reiese și din unele pasaje ale scrierii sale religioase *Propovedanie sau învățăături la îngropăciunea oamenilor morți*. În această privință, Dimitrie Țichindeal se vrea mai consecvent decât Samuil Micu, dar se dovedește mult mai puțin inspirat, din moment ce citează obiceiurile de la romani ca superstiții și încă într-un context inadecvat, prilejuit de adaptarea unei traduceri din Obradovic (*Sfaturile a înțelegerii cei sănătoase*) (*ibidem*, pp. 293-294).

O poziție mult mai complexă și diferențiată față de cultura populară are, desigur, Ioan Budai-Deleanu, care o judecă și valorifică din cel puțin trei unghiuri de vedere: științific, literar-artistic și raționalist-iluminist, la care trebuie adăugată neapărat și folosirea acestuia ca sursă de inspirație. Așa cum au

208 demonstrat o serie de cercetători de specialitate⁹³, Budai-Deleanu este lingvistul cel mai erudit și competent dintre toți cărturarii Școlii ardelenene, militând pentru dezvoltarea „limbii de obște” a poporului român ca limbă literară, - cultivată, în stare să satisfacă toate funcțiile unei limbi modeme a unui popor civilizat. Natural, starea în care se afla limba română ca material de bază al creației îl nemulțumește, cum declară în repetate rânduri, inclusiv în *Scurte observații asupra Bucovinei*: „Limba moldovenească și, în genere, română, are toate calitățile pentru a deveni cu timpul o limbă egală în cultură cu cea italiană, dacă oameni iscușiți se vor ocupa de ea; până acum ea este încă săracă, rustică, necultivată. Valahul scrie precum de obicei vorbește, fără reguli și alegere. În limba aceasta nu există încă un vocabular, nici o gramatică temeinică, nici o ortografie regulată.”¹⁴⁹⁴ Și el se va strădui să i le asigure, după cum am văzut examinând

scrierile sale lingvistice și lexicografice. Dar, cum reiese chiar din acest text, el nu ajunsese să sesizeze arta subtilă-- a creațiilor populare orale sau, cel puțin, nu o are în vedere când face aprecierile de mai sus asupra limbii. Dealtfel și în *Prologul* la *Țiganiada*, după cum s-a observat, poetul se pronunță în același sens: „...băgând de samă că un feliu de poezie de-aceste, ce se chiamă epicească, pofteste un poet deplin și o limbă bine lucrată, nesocotința dar ar fi să cânt fapte eroicești, mai vârtos când nice eu mă încredințaz în putere, iar neajungerea limbii cu totul mă desmântă...

Cu toate aceste, răpit fiind cu nespusă fofță de a cânta ceva, am izvodit această poeticească alcătuire, sau mai bine zicând *jucăreauă*, vrând a forma ș'a introduce un gust nou [pentru poezia cultă, pentru că nu e numai de poezia satirică, n.n.] de poezie românească, apoi si ca prin acest feliu mai ușoare deprinderi, să se învețe tineni cei de limbă iubitori a cerca și cele maf ridicate si mai ascunse desișuri ale Pamâsului, unde lăcui-esc musele fui Omer și a lui Virghil!...” (p. 70.) Revenind asupra diferențierii poeziei sale de cea existentă, el se pronunță din nou, de data aceasta în mod contradictoriu, prin comentatorii săi din subsolul paginilor. Astfel, prin M. Perea (care este, în general, un comentator sobru și reprezintă aproape nemijlocit punctul de vedere al autorului) se spune în legătură cu cuvântul „Zână”: „Cuvântul acesta va să zică ziea sau cum ai zice dumnezeioaie, însă spre înțelesul tuturor am socotit să aduc aminte

209 cetitorilor că vrând poeticul a da un *gust nou poezii noastre* [s.n.] alăturând-o poezii altor neamuri, au metahirisit (trebuințat) obiceiul elinilor ș'a latinilor, care personisesc patimile și vârtuțile (îmbunătățirile), căci prin aceasta sângur să osăbește poeticul (cântărețul) de orator (urătoriu)¹¹, 'pentru ca, imediat, prin Chir Simplițian (ipostază ironică, de un ridicol evident) să alăture procedeul folosit de poet celui întrebuințat de popor în creațiile sale orale: „a) Adecă ca și țărani noștri la. povești, când spun de ciumă, de mama-pădurii și a vânturilor ș.c.l.” procedeu minimalizat și batjocorit de Cocon Idiotiseanu (ipostază foarte puțin măgulitoare

pentru o poziție împărțită de poet), ceea ce ne și face să socotim contradictorie poziția lui Budai-Deleanu față de poezia populară în sine, cu atât mai mult cu cât, pe parcursul *Țiganiadei*, el va valorifica în sens pozitiv achizițiile acestei creații „lejere” cu „Frunză verde”. Iată cum se exprimă Idiotiseanu: Adecă treacă / fleacă / vorbe goale, pagubă de hârtie. Mai bine / era să cânte ca țiganii noștri, și cu versuri cum sunt obicinuite. Eu toate câte s-au zis până aice, în scurt le-as fi cântat:

Frunză verde de săcară Iacă țiganii s'annară Ca să-și pue un vodă-în țară Asemene lor, pe-o cioară;
Dar sfătuindu-să-între sine, Lăsară-s'vodă s'orcine
Și mearseră-în țări străine, Precum le-a părut mai bine

Iată toate, în scurt,, fără a se lăți în haos și urgii, sau nu știu ce țări pustii!” Același Simplițian îi ripostează: „Dară lasă, frate, nu critisi cele ce nu înțelegi, ca să nu te faci de răs, că așa judecând ca tine, trebuie să defăimăm toți poeticii și să cântăm purure *frunză verde*” (pp. 87-88, la subsol).

Replica lui Simplițian a fost identificată, *tale-quale*, de către unii cercetători cu atitudinea poetului față de creația populară, ceea ce nu poate fi acceptat fără cuvenita rezervă, pe care o implică nuanța de ironie inerentă numelui însuși al comentatorului din subsol. Fapt este că, așa cum a demonstrat în special Ovidiu Bârlea (deși exagerând ponderea elementului popular în opera poetului), Budai-Deleanu a valorificat creațiile populare

210

(snoave, cântece etc.), atât ca sursă tematică de inspirație, cât și sub aspect artistic propriu-zis, în pofida versificației safe atât de diferită de cea populară.

În legătură tocmai cu folosirea modelului popular de versificație ar trebui, poate, să ne oprim aici la niște poeți minori iluminați de la începutul secolului al XIX-lea, trecuți adesea' printre cărturarii Școlii ardelenne. Ne referim concret la Vasile Aaron și Ion Barac, despre care s-a scris mult, îndeosebi despre traduceri și adaptările lor⁹⁵, făcute în versuri de o factură asemănătoare, ca rimă

și ritm, cu poeziile populare orale, dar foarte diferite de acestea ca structură și valoare artistică. De fapt, ei imită muzicalitatea exterioară a versului popular în sensul ridiculizat de Cocon Simplițian în *Țiganiada* lui Ioan Budai-Deleanu. În pofida acestei imitații superficiale a versului popular, se pare că ei au contribuit, totuși, prin succesul pe care l-au avut cu adaptările și prelucrările lor, la creșterea interesului pentru creația populară propriu-zisă în rândurile intelectualilor mai apropiați de poezia orăiă autentică. Roadele acestui interes se vor arăta cu adevărat abia după inițiativa decisivă a lui Alecsandri și Russo, care au scos la iveală adevăratele capodopere ale literaturii orale. Și, reîntorcându-ne la Budai-Deleanu, trebuie să subliniem faptul că și el combate, nu o dată, cu multă asprime și fermitate, feluritele credințe deșarte despre ființele supranaturale din *Țiganiada*, ținând de canoanele înseși ale genului-epopeii (fie ea și eroicomică). Prezentându-le adesea în forma lor cea mai gogonată, proprie viziunii diverselor personaje care le debitează, Budai-Deleanu nu face nici o concesie obscurantismului. Dimpotrivă, replica sa este totdeauna tranșantă, fără nici un echivoc. Dealtfel, când este cazul, el face și delimitările de rigoare între ceea ce ține de specificul epopeii, cu intervenția supranaturalului (înfățișat ca atare), și credințele deșarte propriu-zise. Nenumărații săi comentatori din subsol duc la îndeplinire și asemenea sarcini. Ironia este adesea apropiată de cea populară, după cum se simt și accente de lirism înrudite cu poezia populară; și acest fapt din urmă este, poate, mai evident în *Trei viteji* decât în *Țiganiada*.

Așadar, iluministul raționalist este dublat totdeauna, în cazul lui Budai-Deleanu, de poetul genial, receptiv și la valorile reale ale producțiilor orale populare, chiar dacă le privește la început cu o anumită neîncredere. De aceea, luînd în discuție, sensul cel

211 mai larg, atitudinea diversilor cărturari ai Școlii ardelenе față de folclor, trebuie să facem precizarea necesară: față de ceea ce ei consideră a fi superstiție și practică obscurantistă dăunătoare sunt unanimi în atitudinea de respingere. Este adevărat că Samuil Micu își îngăduie să le analizeze proveniența precum și diferențierea între ceea ce este obicei etnografic propriu-

zis și între superstiție și practică obscurantistă. În primul caz, cărturarul iluminist prezintă lucrurile neutru; în al doilea - este ferm împotriva.

Budai-Deleanu trebuie să opereze, într-o capodoperă de proporții, și cu elemente de practici și credințe deșarte, dar, așa cum am subliniat, și el face distincția între latura artistică a prezentării și între combaterea conținutului lor obscurantist.

Doctorul Vasile Papp, eminent cărturar iluminist, își scrie teza de doctorat despre obiceiurile de înmormântare la români⁹⁶, combătând tot ceea ce i se pare practică dăunătoare, chiar și atunci când ea este moștenită de la iluștrii „strămoși roman'i”. Deosebirea esențială dintre modul în care respinge obiceiurile și credințele deșarte, de pildă, Vasile Papp și Budai-Deleanu nu constă, totuși, numai în unghiul din care sunt privite acestea (al medicului sau al poetului savant), ci și în calitatea combaterii lor și, mai presus de aceasta, în capacitatea celui din urmă de a le integra într-o operă poetică unitară. Vestejind latura obscurantistă a fenomenelor amintite, poetul își valorifică totodată fantezia creatoare.

f) Școala ardeleană și iluminismul din Principate. Din chiar *înștiințarea* Societății filosofocești se vor putea vedea legăturile strânse, frățești dintre învățații Școlii ardeleni și cărturarii iluminiști din "țara Românească". Nu este vorba numai de aceste relații, ci de un proces organic și îndelungat, pe tot parcursul perioadei respective, ca și în deceniile următoare.

Am subliniat, în această privință, rolul însemnat pe care l-au avut cronicarii moldoveni, dar mai ales anumite lucrări ale stolnicului Cantacuzino și, în mod deosebit, ale principelui Dimitrie Cantemir în pregătirea Școlii ardeleni ca mișcare de emancipare națională, pornind de la latinitatea și continuitatea poporului nostru pe meleagurile strămoșești.

S-a întâmplat, apoi, ca și pe parcursul afirmării învățărilor ardeleni ca purtători de cuvânt ai ideilor progresiste ale epocii, ei

212 să se preocupe adesea de soarta Principatelor, atât ca problemă socială și națională - cum a reieșit cu prisosință din scrierile istorice, în care deplâng lipsa de

unire a Moldovei și Țării Românești și condamnă regimul fanariot cu toate nenorocirile lui sociale și naționale -, cât și printr-o activitate comună cu elementele înaintate din aceste țări române.

Nu trebuie omise, de asemenea, schimburile de oameni în procesul dezvoltării ideologice și culturale comune. Ne gândim în special la ilumiști români din Transilvania care au trecut munții la frații lor din Principate, desfașurându-și aici activitatea lor de bază.

Sunt aspecte despre care s-a scris pe larg, de la Nicolae Iorga încolo - îndeosebi de către D. Popovici - și până la numeroși cercetători din zilele noastre.. De aceea nu este cazul, credem, să ne oprim prea amănunțit asupra lor, mulțumindu-ne să reliefăm câteva din datele esențiale ale problematicii.

Înainte de a ne ocupa de relațiile dintre cărturarii noștri ilumiști din Transilvania și cei din celelalte țări române, trebuie să reamintim foarte pe scurt poziția celor dintâi față de fanarioți și față de cultura grecească, cu atât mai mult cu cât ea și-a găsit expresia în câteva din lucrările acestora.

Știm, în această privință, că Samuil Micu deplânge amarnic starea principatelor ajunse pe mâna fanarioților. Astfel, în *Statul românilor preste tot*, învățatul român din Sad constată cu durere că „mai pre urmă turcii au dat țara la greci în arândă pe doi sau trei ani. Grecul carele o lua în arândă și să zicea domn, el nu de binele țării, cât de aceasta grijea, cum să plătească și turcilor și să se îmbogățească și pre sine, știind că după doi sau trei ani trebuie să iasă din țară.”⁷ Mai mult, „Afară de această răutate, domnii pun la mănăstiri arhimandriți din Țara grecească, carii numai aceasta să muncesc cum ar puftea] orbi pre români să nu-i vază pre ei cum duc din țara românească banii în țara turcească” (*ibidem*, p. 80).

Samuil Micu menționează, totodată, înființarea școlilor grecești din Țara Românească și Moldova, caracterul lor pozitiv pentru greci și negativ pentru români, în măsura în care aceștia din urmă se îndepărtează de propriul popor: „Unii domni grecești au făcut câte ceva rânduială și pentru învățătură, ci pentru grecească, pe sama grecilor și spre stricarea românilor, că la atâta^au fost venit românii, de le era rușine a să numi români

213 carele era boieri, ci români numai pre cei prosti cheamă" (*ibidem*, p. 79). Evident, învățatul român nu desconsideră școlile grecești ca atare, dar, privindu-le exclusiv din perspectiva disimilării unor elemente românești prin intermediul școlilor grecești din Principate, nu observă și contribuția lor - e adevărat, pentru o categorie foarte restrânsă - la crearea unui climat cultural favorabil și a unei pătri de intelectualitate românească.

O atenție deosebită acordă fanarioților și regimului de exploatare instituit în perioada lor de dominație Ion Budai-Deleanu, într-o serie din scrierile sale principale. Astfel, primele atacuri împotriva acestora sunt expuse încă în *Scurte observații asupra Bucovinei*, pentru ca în prima versiune a *Țiganiadei* să le consacre o fulminantă diatribă, iar în *Trei viteji* unul din cei trei ridicoli și falși cavaleri să fie negustorul grec boierit Chir Calos de la Cucureaza. Dar și în a doua versiune a *Țigan iadei* critica lui Budai-Deleanu nu este prea îngăduitoare, începând cu tineretul ciocoiesc din Taraf Românească:

Au doar moleața de-acum junie,
Ce n-au învățat alta nimica
Făr'a vâna după libovie,
A căuta la sabie cu frică, Pe divan a trândăvi cu
lene Ș'a căsca gurile prin dughiene! A să-mpodobi
cu gingășie Mai ales decât o femeie, A-ș' răpune-în
cărți toată avuție.

• într-aceasta faptele să-încheie.¹⁰⁰

spre a trece apoi la situația generală a țării:

Și tu gemi, supusă Muntenie!
Streinii viniturile-ți pradă,
Vându-te ca marfa prin dughiene! (*ibidem*, pp. 10-11.)

Natural, nici Ioan Budai-Deleanu nu se referă decât la regimul feudal de spoliere turco-fanariot și nu la oamenii de cultură greci, pe care i-ar fi apreciat fără îndoială, după cum are cuvinte de caldă prețuire pentru Omer, Platon etc.

Regimul fanariot a fost într-adevăr extrem de apăsător pentru marea majoritate a populației din Principatele române, într-o

214 anumită măsură chiar Ş pentru boierii cu sentimente patriotice cât de cât dezvoltate. T iu poate fi trecută însă cu vederea nici împrejurarea că, în co Iditiile dominaţiei turceşti prin domni si alţi demnitari greci, aceştia din urmă încep să-şi dezvolte şcoli şi o mişcare de emancipare naţională pentru ei înşişi în cele două capitale ale Țărilor române. Mai mult, o serie de cărturari greci din restul imperiului otoman găsesc adăpost, ei sau numai operele lor, tot în aceste părţi, ceea ce contribuie la difuzarea unor idei împărtăşite de aceştia, inclusiv din arsenalul ideologiei iluministe franceze, germare şi austriece. Se fac traduceri în greceşte din Voltaire, Marmontel, Condillac, din germană (Wolft) sau din latină (Baumeister), cum demonstrează pe larg D. Popovici în sinteza sa: *Literatura română în epoca „luminilor”^m*. O completare foarte nuanţată şi extrem de interesantă aduce, apoi, Ovidiu Papadima în mai recenta sa lucrare *Ipostaze ale iluminismului românesc*¹⁰². Reţinem, în primul rând, sublinierea similitudinilor dintre cultul antichităţii romane şi, respectiv, elene - cu tot cortegiul lor de aspecte pozitive (pentru dezvoltarea mândriei naţionale în lupta de eliberare de sub dominaţia otomană) şi negative (crearea unei limbi artificiale apropiată de cea antică, dar neînţeleasă de popor) (*ibidem*, pp. 52-58), ultimele resimţite multă vreme în cultura elenă modernă şi chiar contemporana.

Reţinem, de asemenea, pentru definirea mişcării de idei din Principate în secolul al XVIII-lea şi în primele trei decenii ale veacului următor, scurtele sinteze *Iluminismul în şcoala greacă*¹⁰³ şi *Perioada învăţământului şi culturii în limba română în spirit iluminist* (*ibidem*, pp. 121-144) ale Crizantemei Joja, precum şi studiul lui Vlad Georgescu, *Ideile politice şi iluminismul în Principatele române 1750-1831*, îndeosebi cu ultimul capitol, intitulat *Noul ideal patriotic si naţional* (pp. 161-175), despre prima formă a iluminismului naţional din Țara Românească şi Moldova.

În legătură cu învăţământul grecesc din principate menţionăm câteva nume şi titluri de opere, mai ales de traducători şi traduceri în limba greacă din iluminismul occidental. Astfel, existau două manuale de logică - unul după Condillac, tradus de Daniel Philippide (1801) si altul după Baumeister, în traducerile lui N. Varcossi (1795) şi

I. Fumeu (1800); unul de *Psihologie logică* (rațională), după Wolff (Viena, 1795),

215 tălmăcit de Al. Psalida; altul de etică, după Heineccius, în traducerea grecească a românului Gr. Brâncoveanu etc.¹⁰⁴

Un loc însemnat în constelația școlilor grecești l-a ocupat Petru Depasta Peloponezianul, dintre scrierile căruia s-a păstrat manuscrisul în limba elenă despre viața și cele două domnii în Moldova și Țara Românească ale lui Constantin Nicolae Ma-vrocordat, al cărui medic, sfetnic și „filosof⁴ a fost (*ibidem*, pp. 12CM21).

În primele decenii ale secolului al XVIII-lea se întocmesc o serie de scrieri istorice și geografice în limba greacă modernă de către învățați greci sau români formați la școlile grecești. Asa-au fost: *Istoria României și Geografia României* (Lipsea, 1816) ale lui Dimitrie Daniil Philippide, *Istoria Vechii Dacii* (Viena, 1818) a lui Dionisie Fotino, *Istoria Țării Românești politică și geografică* (Viena, 1806), atribuită banului Mihai Cantacuzino și *Cronicarul* lui Naum Râmniceanu (1764-1839) (*ibidem*, p. 121).

Figura cea mai interesantă dintre ei a fost, desigur, Naum Râmniceanu, de origine transilvăneană, care, deși a scris în grecește, este foarte mândru de poporul său, de strămoșii acestuia, daci și romani. Alături de Zilot Românul, el este unul din cei mai înflăcărați apărători ai dacismului, respingând teoria exterminării dacilor și prezentând poporul român ca format din contopirea romanilor cu dacii. Ideile sale cu privire la cultura și civilizația romană, la contopirea dacilor cu romanii și la continuitatea populației românești, provenită din acest amestec, sunt expuse în: *Despre originea românilor, Cronica inedită de la Blaj și Tratat important*⁵. Referitor la procesul de formare a poporului român, el afirmă: „...după ce au învățat dachii limba râmlenească nu numai că trăia foarte bine unii cu alții, ci s-au amestecat și cu rudirea, luând romani în căsătorie fetele dachilor și dând romanii fetele lor dachilor“, iar ca rezultat „...dacii romaiază, romanii daciază“¹⁰⁶.

Anumite legături de ordin cultural au existat între câteva elemente luminate din rândurile clericilor munteni și moldoveni pe linia dezvoltării conștiinței naționale și a

difuzării și asimilării ideilor iluministe. Ne referim concret la Chesarie și Teofil de Râmnic sau la Iacob Stamate și Veniamin Costache etc.

Astfel, Chesarie de la itâmnic, omagiat, după cum vom vedea în *înștiințarea* Societății filosofesti, era familiarizat cu *Enciclopedia* franceză și a introdus idei înaintate - fie în

216 legătură cu latinitatea poporului și limbii române, fie cu ridicarea și decăderea societății, în spiritul lui Vico sau al lui Montesquieu - în modeste prefete de cărți bisericești, în speță ale unor *mineie*. Astfel, relativ la romanitate, Chesarie scrie: „însă eu dintru acestea descopăr lucruri minunate, aflu linia neamului românesc din vechi trăgându-se din slăvitul neam al romanilor (valahii numindu-se după limba slovenească), a căror slavă au strălucit împreună unde și-au întins și soarele razele^{44*07}, după cum, tot într-o prefață de minei, se pronunță, într-un spirit avansat, despre schimbările din natură și societate: „O neamuri, veacuri, ce învechești lucrurile și prefaci stările! Pravilă veche dinu[!]tâiu iaste data în toată lumea ca să nască și să moară, ca să ia început și sfârșit toate lucrurile [...]. însuși pământul de vei căuta, care îl dovedesc nemișcat și întru tine statornic? în unele locuri vede și de Duh [în'înțelesul de gaz] ascunse se cutremură, în alte locuri se scufundă sau de foc se arde. Deci, când aceste mari timpuri și veșnice oareșicum după vederea noastră sunt orânduite spre prefacere și precizare, ce socotește pentru cetăți, stăpâniri și împărății, carele atâta sunt de muritoare și stncăcioase încât sunt și acei care le-au întocmit? Și precum la oameni sunt tinerețe, urmează vârsta bărbătească, bătrânețele și moartea, așa și aceste au început, creșterea, starea înălțare și toate le au pentru aceasta ca să cază.”^{10^} Ceea ce nu-l împiedică să se entuziasmeze, în sens patriotic, de renașterea din timpul lui Brâncoveanu: „Țara Românească s-a asemănat acum cu pasărea ce se numește Finixu (Phoenix) carele cu ale sale aripi aprinzând face să aprinde și arde pre sine-și și facându-se cu totul cenușa, însăși din pulbere cenușa se naște'și crește⁴⁴ (*ibidem*, p. 124).

Montesquieu se bucură și de prețuirea mitropolitului Iacob Ștamate al Moldovei, care, în prefața la *Critil și Andronius*, socotește această operă simbolică, Critil reprezentând judecata iar Andronius curajul¹⁰⁹. Luminatul mitropolit se preocupă, după cum se știe, de reformarea învățământului, iar în memoriul pentru introducerea reformei, propunând studiul limbii latine, ajunge, împreună cu colaboratorul său Scarlat Sturza, să considere necesitatea cunoașterii acestei limbi nu numai pentru studierea legilor, ci și pentru „îndreptarea și împodobirea celei române⁴⁴ (*ibidem* p. 195 și p. 464), prin care se prefigurau ca premergători ai curentului latinist. Continuator atât pe tărâm

217
cleric
al,
cât
mai
ales
pe
plan
cultu
ral al
lui
Iacob
Ștamat
e, a
fost
mitro
politu
l
Venia
min
Costa
che,
care
a
refor
mat
limba
jul

greoi

îmbâ
csit
de
slavo
nism
e'
neînt
elese
de
credi
ncioş
i,
prin
cuvî
te
româ
neşti
de
origi
ne
latină
, in
spirit
ul
Şcolii
ardel
ene,
de
care
nu
era
străi
n (cf.
ibide
m pp.
317-
319).
El
este,

de
fapt,
și cel
care
îi
scrie
lui
Buda
i-
Delea
nu să
părăs
ească
postu
l
judici
ar
din
Lwo
w și
să se
mute
în
Mold
ova,
unde
ar fi
urma
t să
fie
numi
t
profe
sor la
semi
narul
de la
Socol
a (cf.
ibide
m p.

Toate acestea se petrec la începuturile perioadei de ecloziune a iluminismului românesc în Moldova și Țara Românească, începuturi marcate în primul principat de activitatea laborioasă și multilaterală a lui Gheorghe Asachi, care se bucura de sprijinul și protecția mitropolitului Veniamin Costache, iar în "Cel de-al doilea principat îndeosebi prin dezvoltarea învățământului mediu și superior în limba română, sub conducerea ardeleanului Gheorghe Lazăr, ca și prin activitatea literar-culturală a fraților Văcărești.

Nu insistăm asupra fraților Văcărești, fiindcă activitatea lor politică depășește obiectul cercetării noastre. Cât despre legăturile lui Ienăchiță Văcărescu cu învățatii Școlii ardeleni, le vom menționa când ne vom ocupa de Societatea Filosofoasă. Am amintit *Gramatica* lui Ienăchiță Văcărescu, ca și ecourile ei în Transilvania, inclusiv faptul că budai-Deleanu o apreciază în propria sa gramatică¹¹⁰.

Ceea ce ni se pare cu totul semnificativ^ăcum pentru relațiile culturale dintre principatele dunărene și Transilvania este contribuția masivă a refugiaților ardeleni în procesul de trezire și afirmare a conștiinței naționale în aceste părți ale țării. Țara Românească și Moldova porniseră lupta de emancipare de sub dominația străină, iar situația cărțurilor iluministe ardeleni devenea tot mai insuportabilă sub regimul reacționar al lui Metternich, fiind nevoiți să-și caute adăpost la frații de peste Carpați. Așa se face că în prima jumătate a secolului al XIX-lea intelectuali ardeleni, adesea remarcabili, își desfășoară activitatea principală în principatele dunărene. Astfel, în Țara Românească, -în această perioadă, îi întâlnim, între alții, pe Gheorghe Lazăr, Eftimie Murgu sau August Treboniu Laurian.

În ordine cronologică și din punct de vedere al problematicii urmărite, cel care ne interesează în primul rând este, desigur, iluministul Gheorghe Lazăr, adevărat deschizător de drumuri,

218 ctitor al învățământului mediu și superior în limba română din Țara Românească.

Prin climatul spiritual în care s-a format, prin educație și temperament, el aduce din plaiurile natale pasiunea

pentru ridicarea culturală sistematică și competentă a poporului său, dar și fervoarea mesianică în mișcarea de deșteptare și emancipare națională. De aceea, faptul că în focul luptelor Gheorghe Lazăr se află printre sprijinatorii activi ai mișcării revoluționare a lui Tudor Vladimirescu nu este o simplă întâmplare.

Născut la Avrig (5 iunie 1779), în imediata vecinătate a Sibiului, Gheorghe Lazăr¹¹¹ era, ca și Ioan Piuariu-Molnar, un cărturar ortodox, ceea ce nu-l împiedică să împărtășească, fără reticențe, crezul național inițiat de episcopul unit Inocențiu Micu și continuat de el Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu. După cursul elementar în satul natal și studii secundare la Cluj și Sibiu, Gheorghe Lazăr obține, la Viena, doctoratul în științele fizico-matematice și în teologie, spre a putea fi încadrat în activitatea cultural-educativă a poporului său. Reîntors la Sibiu, este hirotonit arhidiacon și numit profesor la seminarul episcopiei ortodoxe din Sibiu.

Faptele se petrec într-o perioadă de neagră reacțiune, când în fruntea celor două biserici ale românilor din Transilvania se aflau două figuri mărunte: cunoscutul episcop Bob - la uniți și obscurul, dar nu mai puțin reacționarul Vasile Moga - la ortodocși.

Ne amintim de acțiunile odioase întreprinse de Bob împotriva lui Șincai în primul rând, dar și împotriva celorlalți corifei ai Scolii ardeleni. Vasile Moga nu se lasă mai prejos în această activitate funestă, înscenându-i lui Gheorghe Lazăr un proces disciplinar, în urma căruia învățatul iluminist transilvănean este destituit din funcție și nevoit să-și caute refugiu în Țara Românească.

Gheorghe Lazăr sosește la București în 1816, în plin proces de renaștere națională. Faptul acesta este deosebit de important pentru activitatea sa ulterioară. Astfel, după aproape doi ani de exercitare a profesiei de inginer cadastral, cu sprijinul și sollicitudinea unor boieri patrioți, Gheorghe Lazăr este numit, la 6 martie 1818, profesor la Sf. Sava, la „Academia de științe filosoficești și matematicești” - cum numește el însuși colegiul în *înștiințare* prima instituție de învățământ mediu și superior în limba română.

Unind spiritul practic cu fervoarea patriotică, Gheorghe Lazăr vrea să formeze intelectuali utili procesului de ridicare culturală și națională a poporului său, făcând din propria catedră adevărată tribună de patriotism. Pentru a ne da seama ce însemna pentru el noua instituție, e suficient să cităm din celebra sa *înștiințare*, în care spune, printre altele: „Cu rușine vine unui popor și neam ce este așa vechi, așa vestit, proslăvit și înzestrat cu toate rodurile pământului, precum și cu toate darurile duhovnicești [...] să nu aibă și el o școală mai de treabă, o academie cu știință, chiar în limba maicii sale, ci să se lase mai slab, mai scăzut și mai batjocorit decât toate celelalte limbi și popoare ale feții pământului¹⁴¹¹². Trebuie observat, dealtfel, că acest îndemn-dojană este un leit-motiv al Școlii ardelenе, începând de la precursorul Gherontie Cotore și continuând cu Samuil Micu, dar comun și cu îndemnul iluminist-patriotic din predicile episcopului muntean luminat Naum Râmnicеanu.

Odată cu pasiunea mesianică națională și cu motivarea iluministă, Gheorghe Lazăr pune în acțiune bogata și înaintata sa formație didactico-științifică. Pentru că, în cursurile sale, el predă filosofic, logică și metafizică după Kant, trigonometrie, algebră și geometrie în spirit wolffian, dar și într-o viziune practică, de aplicare a cunoștințelor. Câțiva dintre studenții săi de frunte sunt ei înșiși intelectuali formați și-i vor continua opera începută cu atâta entuziasm și spirit de sacrificiu. Ne gândim la Petrache Poenaru, Eufrosin Poteca, dar mai ales la Ion Eliade Rădulescu, personalitatea cea mai proeminentă dintre discipolii săi și continuatorul său la conducerea școlii.

Boierimea conservatoare a înțeles relativ târziu semnificația și consecințele inițiativelor lui Gheorghe Lazăr, când a și trecut la represalii necruțătoare împotriva marelui cărturar iluminist. Gheorghe Lazăr se afla alături de forțele progresului social. De aceea îl și întâlnim în tabăra lui Tudor Vladimirescu, punându-și cunoștințele în serviciul luptei revoluționare. Trebuie să observăm, totodată, că frații Văcărești se aflau, în acest moment de răscruce, în tabăra grecească, unde vor rămâne și după asasinarea lui Tudor Vladimirescu. Nu e de mirare că, în condițiile sfârșitului tragic al

conducătorului românilor răsculați, Gheorghe Lazăr, bolnav și hăituit, revine în satul natal, unde moare în vârstă de numai 44 de ani (1823). Flacăra aprinsă de

220

Lazăr este purtată însă mai departe de discipolii săi din Țara Românească și nu va putea fi stinsă niciodată.

Cum remarcam, rolul principal în organizarea învățământului românesc din Moldova în spirit iluminist îi revine lui Gheorghe Asachi, scriitor și om de cultură moldovean de prim ordin, asupra căruia nu e cazul să insistăm aici.

Reținem doar numele unor cărturari ardeleni, refugiați în Moldova, care s-au încadrat în opera întreprinsă de Asachi și în activitatea cărora răsună încă o serie de motive ale ideologiei naționale iluministe românești din Transilvania, făurită de corifeii Școlii ardeleni.

Astfel, o contribuție modestă în popularizarea latinismului lingvistic și istoric al Școlii ardeleni în Moldova îi revine, fără îndoială, cărturarului blăjean Vasile Bob, latinizat sub numele de Fabian. Dascăl, Vasile Fabian n-a izbutit să-și lege numele de vreo acțiune deosebită. În schimb, călugărul ardelean Gherman Vida, discipol entuziast și el al Școlii ardeleni, va lupta, după cum am notat în altă parte, pentru editarea *Hronicii* lui Șincai, pornind de la o copie după manuscris, cumpărată la ^iena, la licitație. Nu lipsit de importanță este, apoi, faptul că același Vida devine dascălul viitorului pașoptist moldovean Mihail Kogălniceanu, familiarizându-l de timpuriu cu aspirațiile naționale iluministe ale Școlii ardeleni, mijlocind astfel o influență rodnică asupra acestuia din partea gândirii înaintate a românilor transilvăneni.

În deceniul al IV-lea se stabilește la Iași un alt cărturar ardelean - de fapt bănățean - din cea de-a treia generație a Școlii ardeleni, iluministul întârziat Damaschin T. Bojâncă (1802— 1869). Activitatea sa didactică la Iași s-a bucurat de aprecieri pozitive și a contribuit la dezvoltarea învățământului mediu și superior 'îți limba română din Moldova, ku insistăm asupra acestei laturi. Reținem, în schimb, faptul - menționat și cu alt prilej - că Bojâncă, fiind un devotat discipol al ideilor lui Petru Maior, răspunde la atacul anonim și postum împotriva acestuia,

datorat episcopului sârb Sava tdkoly - *Erweis dass die Walachen nicht romischer Abkunft sind* (Halle, 1823) - prin scrisoarea sa în limba latină *Animadversio in dissertationem Hallensem* (Buda, 1827)¹¹³. După un an, tot la Buda, el publică răspunsul și în românește. Traduce, de asemenea, în românește și cele trei răspunsuri ale lui Petru Maior în polemica acestuia

221 cu B. Kopitar, care vor fi reeditate de boierul lordache Mălinescu (Iași, 1834), odată cu *Istoria pentru începutul românilor în Dacia și Dialogul pentru începutul limbii române între nepot și unchi*.

În legătură cu ecourile Școlii ardelene în principatele românești de peste Carpați ne oprim aici, deși ele se întind de-a lungul întregului secol al XIX-lea. Puternice trăsături iluministe vor avea și mulți dintre ideologii revoluției burghezo-democratice din 1848, dintre care unii, ca Eftimie Murgu, Cezar Bolliac, August Treboniu Laurian, Ion Maiorescu - iar după revoluție și Simion Bămăuțiu -, își vor desfășura activitatea și peste darp'ați.

Nu am vrea să încheiem acest capitol înainte de a menționa pe intelectualii iluminiști ai aromânilor, mai ales că mișcarea se desfășoară adesea fie în vecinătatea celor ardeleni, fie în legătură nemijlocită cu aceștia. Într-o anumită privință *renașterea aromână* se situează oarecum, ca spațiu de afirmare, între iluminismul grecesc și Școala ardeleană. D. Popovici, care s-a ocupat mai pe larg de această mișcare de idei (cf. *ibidem* pp. 279-281), deosebește trei faze în evoluția ei: una grecească (intelectualii români devin militanți ai culturii neogrecești), alta de tranziție, cu învățați oscilând între asimilarea completă cu grecii și o cultură proprie cu alfabet grecesc, și a treia, de „renaștere” propriu-zisă, de constituire a unei conștiințe naționale proprii. Pe intelectualii intrați în patrimoniul culturii grecești nu-i mai amintim. Menționăm pe trei din cei de tranziție: Theodor Anastase Cavaliotti, iluminist wolffian (prieten cu iluministul grec Evghenie Vulgaris), cunoscut mai ales prin lucrarea sa în limba greacă *Prima învățătură* (Veneția, 1770), și prin adoptarea alfabetului grecesc pentru dialectul aromân; pe Daniile Mihail Hagi MoscopoliteaQu, care scrie tot în grecește și a cărui operă de bază este *învățătură introductivă* (Veneția,

1^94) și pe Constantin Ucuta, originar ca și ceilalți doi tot din Moscopole, a cărei operă principală (apărută la Viena în 1797) este un abecedar pentru aromânii care nu vor să se încadreze în națiunea greacă, deosebindu-se esențial, în această privință, de concitadinii săi, deși folosește și el alfabetul grecesc.

Faza ultimă și cea mai avansată, de formare a unei conștiințe naționale proprii, este reprezentată de George Roja, născut în

222

Bitolia la 1786, și venit de timpuriu la Timisoara iar apoi stabilit ca medic la Budapesta. Prima sa carte este în limba germană, *Untersuchungen iiber die Romanier oder sogennanten Wlachen, welche jenseits der Donau wohnen* (Buda, 1808) și în care încearcă să demonstreze că aromânii sunt traci romanizați și că mai mult de jumătate din cuvintele limbii lor sunt latine, la care se adaugă și altele pretins împrumutate din italienește. Lucrarea sa apărută în anul următor (Buda, 1809), se intitulează *Măiestria ghiovăsirii românești cu litere latinești, care sunt ■literele rontânilor ceale vechi, spre polirea a toată ghinta românească ceii din coace și ceii din colo de Dunăre (ibidem p. 284)*, în care aromânii sunt prezentați ca fiind o ramură a poporului român, care are, potrivit părerii sale, două dialecte, cel nord-dunărean și cel sud-dunărean. Ca propuneri latinizante el se apropie de Petru Maior, dar le prezintă într-o formă și mai radicală.

Alături de Roja, pe poziții apropiate, se află Mihail Boiagi, a cărei operă fundamentală este gramatica dialectului ăromân, publicată în limbile greacă și germană (Viena, 1815). El militează pentru cultivarea și dezvoltarea limbii române ca limbă romanică de viitor, care este vitală și pentru aromâni, cu dialectul lor propriu; el introduce alfabetul latin pentru transcrierea textului ăromân.

Redactat în grecește și nemțește, textul gramaticii este însoțit de dialoguri în dialectul ăromân, în greacă și în germană, precum și de fabule și istorioare în ăromână (*ibidem* pp. 285- 286).

După toate aceste manifestări iluministe și național-iluministe, putem spune că influența Scolii ardelenene s-a resimțit asupra întregii culturi românești, indiferent de

locul în care se aflau purtătorii ei de cuvânt sau de stăpânirea străină pe care aceștia erau nevoiți s-o îndure.

g) Corifeii Scolii ardelene și istoriografia epocii din imperiul habsburgic. Examinând problemele vechimii, latinității și continuității românilor în Dacia din scrierile corifeilor Școlii ardelene, nu o dată am avut prilejul să remarcăm atitudinea lor critică față de tezele și comentariile istoricilor austrieci Franz Joseph Sulzer¹¹⁴ și Johann Christian Engel¹¹⁵, ale mai vechiului autor sas Laurentius Toppeltinus¹¹⁶ și îndeosebi față de „notele istorico-critice” ale contemporanului lor Joseph Karl Eder¹¹⁷,

223 precum și față de alți istorici sau lingviști germani, maghiari și de altă naționalitate din imperiul habsburgic, care, într-un fel sau altul, s-au pronunțat asupra problematicii respective.

Atitudinea critică a corifeilor Școlii ardelene nu se validează, desigur, numai prin respingerea tezelor false și a comentariilor calomnioase, ci și prin valorificarea unor documente și informații corecte și utile din volumele autorilor în cauză, ceea ce ne și determină să ne oprim și asupra acestei laturi a activității lor științifico-ideologice. O latură importantă, dar și destul de gingașă, datorită susceptibilităților la care au dat naștere prezentările și interpretările ei unilaterale, subiectiviste.

Din păcate au existat și se mai întâmplă să existe asemenea prezentări, deși tot mai rare și cu un ecou din ce în ce mai nefavorabil în opinia publică științifică. De aceea socotim că nu este cazul să insistăm asupra lor. Dacă amintim totuși câteva exemple, o facem exclusiv pentru o mai justă înțelegere a problemelor înseși.

Un prim exemplu l-am menționa în legătură cu apărarea moștenirii istorico-lingvistice a lui Petru Maior. Ne referim concret la temeiurile științifice ale polemicii iscate între iluministul român și B. Kopitar, polemică judecată de către cercetătorii români din perioada imediat următoare morții lui Petru Maior exclusiv din unghiul de vedere al acestuia, fără a lua în considerare consistența obiectivelor critice ale preopinientului său.

O reacție polemică a stârnit chiar în secolul nostru, în preajma și în timpul celui de al doilea război mondial, încercarea istoricului literar maghiar L. Gâldi de a-i

prezenta pe corifeii Școlii ardelene ca simpli vulgarizatori ai istoriografiei maghiare din secolele XVII-XVIII¹¹⁸. Avem în vedere răspunsul pe care îl dă acestei încercări D. Popovici în cunoscuta sa sinteză despre literatura română în epoca „luminilor”, în care, după ce demonstrează contribuția originală a învățărilor români¹¹⁹, arată că aceștia aveau o poziție critică față de sursele bibliografice maghiare: „lui Galdi îi scapă din vedere procedeul practicat de aceștia, de a refuza teza maghiară întemeindu-se pe material maghiar” (*ibidem* p. 293).

Constatând relațiile strânse care au existat între istoricii Școlii ardelene și istoriografia maghiară, mai veche și din vremea lor, L. Galdi le înfățișa, deci, greșit în această perioadă.

224

Trebuie menționat însă că același istoric literar maghiar a revenit asupra acestor considerații eronate, emendându-le în sensul adevărului istoric și aducând reale contribuții la valorificarea tradițiilor progresiste româno-maghiare. Mai mult, el s-a ocupat în continuare în mod competent și de alte momente și laturi ale istoriei literaturii românești. 6 serie de alți specialiști unguri au scris, de asemenea, lucrări valoroase în care se situează pe poziții pertinente în problema valorificării Școlii ardelene. Ne gândim îndeosebi la regretatul istoric Toth Zoltan, menționat și cu alte prilejuri de-a lungul acestei lucrări, ca și la specialistul în problema națională din vechiul imperiu habsburgic Arato Endre¹²⁰.

Evident, Apreciind aspectul pozitiv al replicii lui D. Popovici în disputa cu Galdi, trebui să subliniem totodată că relațiile dintre istoricii Școlii ardelene și istoriografia maghiară sunt mult mai complexe decât le înfățișează acesta. Ele ar merita, fără îndoială, un studiu special, pe care nu ne gândim să-l întreprindem acum și aici. Vom remarca doar câteva din rezultatele lor, nu înainte de a menționa afirmația eronată, destul de recentă, a lui Sziklay László, potrivit căreia „Klein [Samuil Micu] - Șincai-Maior, transmit din Budapesta în Transilvania, mereu în aceeași epocă, teoria daco-romană care va cunoaște un viitor glorios”¹²¹. Reamintim în această privință, că, de fapt, Klein (adică Samuil Micu) și Gheorghe Șincai își editaseră teoria istorico-lingvistică

„daco-romană” într-un amplu program cultural-lingvistic încă în 1780, dar nu la Budapesta (unde nu vor ajunge decât la începutul secolului următor, când vor activa aici, pe lângă tipografia Universității), ci la Viena, în cunoscuta lucrare comună *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, că, înainte de a-și căuta noi argumente pentru tezele latinității și continuității românilor în Dacia în lucrările umaniștilor italieni, maghiari, germani, polonezi etc., ei se formaseră în spiritul acestor idei prin scrierile cronicarilor moldoveni și munteni, ca și prin operele lui Dimitrie Cantemir și ale stolnicului Cantacuzino.

Dealtfel, urmărind volumele cuprinzând referatele și discuțiile *Colocviilor de la Matrăfured*, constatăm că ele se caracterizează, în general, prin spirit științific, înțelegere și receptivitate față de diversitatea realităților socio-demografice și a manifestărilor cultural-politice din perioada „luminilor”⁴⁴ în

225 fostul imperiu habsburgic. Tocmai de aceea ne surprind inexactități de genul celei amintite mai sus ori anumite afirmații gratuite, care încearcă să reînvie teorii definitiv compromise. Ne referim concret la faptul că, la Colocviul din 3-5 noiembrie 1970, Kálmán Benda afirmă că „La sfârșitul secolului al XVIII-lea [...] în Transilvania și în regiunile orientale periferice ale Marii Câmpii [a Pustei, a Câmpiei de Vest, n.n., I. L.], găsim o puternică populație românească al cărei număr nu încetează să crească de-a lungul întregului secol al XVIII-lea, în urma infiltrațiilor venite din Moldova și din Valahia [s.n., I. L.]”¹²².

Se reia astfel teoria imigrării românilor în Transilvania, a cărei falsitate a fost demonstrată cu date irefutabile de o serie de specialiști români, iar sub toate aspectele și implicațiile ei de către academicianul D. Prodan, în cunoscuta sa lucrare *Les migrations des Roumains au-delà des Carpathes au XVIII-eme siecle - Critique d'une theorie* (Centrul de studii și cercetări privitoare la Transilvania, Sibiu, 1945).

Din păcate, referentul amintit mai sus se mulțumește să reia o afirmație a teoriei criticate, fără să invoce nici un fel de argument și fără să se refere la criticile aduse teoriei respective.

Regretând asemenea ieșiri izolate, sunt de salutat în același timp cercetările competente și oneste comparatiste, ca și accentul pus pe colaborarea rodnică dintre învățații iluminiști de diferite naționalități. Înainte de toate, remarcăm, în această privință, poziția nouă, justă, a istoricului literar Lâszlo Gâldi, în aprecierea comparativă a scriitorilor maghiari și români din perioada „luminilor”¹⁴. Ne referim, între altele, la caldele aprecieri aduse unor mari poeți iluminiști: „Chiar literaturile din estul Europei centrale datorează mult Secolului luminilor și consecințelor lui imediate: numele poezilor unguri Csokonai și Berzsenyi, ca și cel al românului I. Budai-Deleanu nu ar putea lipsi din nici un manual consacrat acestei epoci”¹²³.

Pe aceeași linie, Lajos Hopp dă o înaltă apreciere unor lucrări iluministe importante ale literaturii maghiare și române, inclusiv pentru critica antifeudală pe care o conțin: „...nu trebuie să amintim - scrie el - decât capodoperele Luminilor: epopeea parodică *Beka-egerharc* (*Batrachomyomachia*, 1792) a lui Csokonai, satira socială *Țiganiada*, a lui I. Budai-Deleanu, sau *Tarimenes utazasa* (*Călătoria lui Tarimen*, 1804), romanul

226 lui Bessenyei, care rezumă într-un mod succint problemele de actualitate ale regimului feudal existent aici și atunci, inclusiv consecințele *căderii* iosefinismului și criza care a urmat Revoluției franceze¹⁴¹²⁴.

În aceeași comunicare Lajos Hopp caracterizează, pe baza unor fapte concludente, colaborarea dintre cărturarii iluminiști maghiari, germani și români din Transilvania. Pe această linie, el precizează, între altele: „în ce privește cooperarea dintre „iluminiștii”⁴⁴ Transilvaniei, reprezentanții secuilor-unguri, ai sașilor-germani și «Școala ardeleană» a românilor, ea a îmbrățișat întreg domeniul culturii, toate ramurile activității intelectuale. Gheorghe Șincai a salutat în versuri «Societatea maghiară transilvăneană -pentru apărarea limbii materne» (*«Erdelyi Magyar Nyelvmiivelo Társaság»*), constituită în 1793 la Târgu-Mureș, sub direcția lui Gyorgy Zagoni Aranka.

Printre membrii acestei societăți se găsesc oameni de știință germani, români, maghiari, ca Ioan Piuaru-Molnar și H. Hochmeister însuși⁴⁴. (*Ibidem* p. 123.) Despre

colaborarea dintre ilumiști moderati din Transilvania, chiar și cu cei din Principate, vorbește în luarea sa la cuvânt, în cadrul aceluiași Colocviu, și Walter Markov, referindu-se în special la membrii lojei Sf. Andrei din Sibiu.

Când ne ocupăm, deci, de relațiile corifeilor Școlii ardelenne cu istoricii și lingviști germani și maghiari din epoca lor, trebuie să ținem neapărat seama și de studiile și comunicările cu privire la cooperarea dintre ei, cum au fost cele prezentate la Colocviile de la Matrafured, dar și de altele, cum sunt cele datorate unor istorici de seamă români, ca academicianul D. Prodan.

În acest spirit și urmărind textele înseși ale scrierilor, datorate cărturarilor ilumiști români, să menționăm câteva din aspectele mai importante ale relațiilor lor cu istoricii din imperiul habsburgic al epocii.

Mai întâi ar trebui, poate, să reamintim manifestările de încredere și prețuire reciprocă ale lui Samuil Micu și Johann Christian Engel, pe care le-am prezentat când ne-am referit mai pe larg la viața cărturarului român. Reținem, apoi, faptul că toți corifeii Școlii ardelenne, chiar atunci când combat teoriile eronate ale istoricului austriac, îi acordă multă considerație, nu-l mindu-1 frecvent „preaînvățatul Engel”⁴⁴. După cum am văzut,

227 poziția cea mai critică față de acesta o are Petru Maior, iar cel care se folosește mai des, deși întotdeauna critic, de lucrările istorice ale lui Engel este Gheorghe Șincai. Avem în vedere scrierile acestuia referitoare la Moldova și Țara Românească și mai puțin *Commentarium de expeditionibus Trajanv ad Danu- b'ium et origine Valachorum* (Viena, 1794), în care istoricul german își expune pe larg tezele sale eronate despre originea și așa-zisa „migrație” a românilor.

Cât despre notele „isto.rico-critice” ale lui Eder referitoare la memoriul națiunii române din Transilvania, am văzut riposta fermă și unitară pe care i-au dat-o corifeii Școlii ardelenne.

Aproape la fel de aspre și categorice au fost aprecierile învățaților români privind subiectiva lucrare istorică a lui Sulzer *Geschichte des transalpinischen Daziens* (Wien, 1781-1782), folosită cu mult sârg de feodalii ardeleni pentru respingerea revendicărilor

politice ale românilor din Transilvania.

Un loc aparte trebuie acordat relațiilor lui Gheorghe Șincai cu istorici maghiari ai epocii. Și, pe această linie, merită, credem, să începem cu perioada studiilor sale secundare. Ne gândim la influența puternică pe care a avut-o asupra viitorului istoric român, în acest timp, la colegiul iezuit din Cluj, profesorul Fridvalszki. Șincai este bun cunoscător al limbii maghiare, ca și al lucrărilor istorice datorate învățaților unguri' atât în limba latină, cât și în maghiară. În perioada vieneză el a întreținut bune relații cu istoricii maghiari Benko și Comides, după cum, după arestarea sa, după lunile de detențiune, după proces și înlăturarea sa definitivă din postul de director al școlilor naționale greco-catolice românești, el va stabili din nou legături strânse cu istoricii maghiari, cu St. Katona și M. S. Kovâchich. În serviciul celui din urmă a și lucrat un anumit timp. □

Samuil Micu era, înainte de toate, un bun cunoscător al limbilor clasice: latina și greaca. De aceea, el consultă în special lucrările istorice germane, maghiare, poloneze etc. apărute în limba latină. Astfel, urmărind exclusiv referirile bibliografice din *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, observăm că. Samuil Micu a folosit critic, pentru referirile la latinitatea și continuitatea românilor în Dacia, lucrări aparținând unor autori ca: Marcus Antonius Bonfinius [Bonfini], Ioannes Fridvalszki, Franciscus Fasching, Samuel Koleseri, Stephanus Zamoscius.

228

[Szamoskozi], Christopher Cellarius, Ioannes Lucius, Ioannes Georgius Schwandter, Innocentius Disericus, Georgius Pray, Sebastianus Munsterus, Georgius Haner, Andreas Illia, Nicolaus Istvânffi, Petrus de Reva, Michael Bonbadius, Ioannes Thuroczi, Ioannes Bethlen, Lodovico Tubero, Wolfgangus Lazius, Antonio Mario del Chiaro, Georgius a Reichersdorff, Georgius Vemherus, Felix Petancius, Ioannes Szegedius, Stephanus Kaprainai, Nicolaus de Rosenberg, Stephanus Solagius, Samuel Timon etc., etc.

Lista trimeritorilor lui Șincai este incomparabil mai bogată și mai complexă. Dealtfel, autorul *Hronicii românilor*... se referă adesea și la scrierile prietenului său

mai vârstnic, apreciindu-le bineînțeles la modul critic. Șincai cunoaște foarte bine și folosește, într-o foarte largă măsură, colecțiile de documente particulare și oficiale, publicate sau inedite, existente în diverse biblioteci și arhive importante, inclusiv în biblioteca și în arhiva Vaticanului. Numelor citate de Samuil Micu, Șincai le adaugă altele noi, mult mai numeroase, citând pe fiecare cu cel puțin o lucrare de specialitate. E vorba, între alții, de: mult citatul St. Katona, M. G. Kovâchich, Baronius, Peuttingerus, Schonleben, Inchofer, I. Nadânyi, Parschitiis, G. Pachymer, Boksai, I. Kemeny, Tsatari, Pistorius, D. Comides, C. Fejervary; J. Basi-¹lovits, De Kiikullo, I. I. Hoffmanns, C. Vagner, P. Albinus, Pejachevich, G. Fabricius, P. Borsai, A. Szirmai, A. Bucholce-²rus, G. Keller, A. Bzovius, J. Cureus, G. 1. Vossius, H. Sponda-³nus, Madacsi, G. Lakics, Schesaeus, J. Szalârdi, Wolfgang Bethlen, Giulaffi Lastân, R. Heidenstein, Apor, S. Puffendorf, Kâzy, M. Bethlen, P. Bod, Fr. Racotzi, Lampe, Andreas Wolff, I. Szakadâti etc.

Trimiterile și citatele lui Șincai constituie zeci de volume și conțin o bibliografie încă insuficient studiată și valorificată critic. Acuzația mai veche a lui Gâldi că Șincai ar reprezenta un „dublet” al lui Pray cade de la sine, din moment ce referirile la scrierile acestuia din urmă sunt cu totul neînsemnate față de ansamblul trimiterilor sale.

Ca erudiție istorică, I. Budai-Deleanu se situează, credem, imediat după Gheorghe Șincai, având însă un spirit mult mai critic și mai modern. Nici el nu-și restrânge aria bibliografică germană la scrierile lui Eder, Engel și Sulzer, invocând adesea și izvoare mai vechi germane, cum sunt lucrările sibianului

Johann Troster (mort în 1670)¹²⁵, care susține romanitatea limbii și poporului român, în mijlocul căruia a trăit „*von Jugend auf*” (*ibidem* p. 179), folosind cuvinte românești pentru demonstrarea tezelor sale.

Am văzut, de pildă, cum îl combate I. Budai-Deleanu în nemțește pe Eder în *Widerlegung...*, punând la contribuție argumente scoase și din scrierile unor istorici germani. Un loc însemnat acordă el bibliografiei germane și la întocmirea *Introducerii istoricești*, scrisă la o exigență științifică remarcabilă. Astfel, în *Curmișul I, Pentru*

purcedarea și numirea românilor, pe lângă izvoare antice, bizantine, italienești, poloneze, rusești etc., Budai-Deleanu se referă critic, pozitiv sau negativ, după cum îi dictează judecata obiectivă a textelor, la o serie de nume și titluri ale istoricilor germani. Firește, cu defăimătorii este necruțător - în special cu Sulzer și Eder -, dar și cu Engel, în cel de al doilea *Curmîș^{nb} (Românii purced'Ăe la coloniile romanilor care au descălecat Traian în Dacia)*. Nu-i scapă nici argumentele false ale altor autori germani, care au fost M. E. Thunmann și Asemann (*ibidem*, p. 180), care se hazardează în etimologii absurde ale cuvântului „valah”, pentru a contesta romanitatea românilor. Calde aprecieri are, în schimb, Budai-Deleanu pentru germanii Schlbzer (*ibidem*, pp. 180, 181, 196, 198, 230-235), autorul scrierii *Geschichte der Deutschen in Siebenburgen* și al unei traduceri a *Cronicii* lui Nestor („cel mai vechi cronicanu a rosianilor”) și Michael Lebrecht (*ibidem*, pp. 29, 187-188, 225), cu a sa *Geschichte von Siebenburgen...* (Sibiu, 1784), după cum se folosește în mod critic și de alte izvoare germane privind limba și poporul român, cum sunt cele datorate lui Toppeltinus (*ibidem*, pp. 176, 186), Reichsdorfer (*ibidem*, p. 184), ale lui Georg Wemher (*ibidem*, p. 185), Otto von Freisingen (*ibidem*, p. 196), Stritter (*ibidem*, p. 197) etc.

Grăitor pentru interesul lui Budai-Deleanu față de anumiți autori și opere este, desigur, și cuprinsul cărților aflate în biblioteca personală, la moartea sa.¹²⁷

Au reieșit, credem, raporturile complexe dintre învățații Școlii ardelenе și istoricii sași și unguri, diferite după atitudinea și valoarea documentară a scrierilor lor. Față de defăimători, poziția lor este unitară, chiar dacă Budai-Deleanu, pe lângă erudiția sa impresionantă, este înzestrat cu un spirit critic superior. Tot la el observăm o prețuire sinceră pentru lucrările

230 modeste dar cinstite ale unor pastori sași, care scriu cu simpatie față de poporul român, despre originea lui latină, despre continuitatea sa pe pământul strămoșesc, despre portul și obiceiurile sale. Apreciindu-le scrierile, Budai-Deleanu este, și în această privință, un precursor al valorificării tradițiilor progresiste comune ale celor care au trăit și suferit împreună pe pământul greu încercat al

Transilvaniei, felocvent, în acest sens, este de pildă modul în care folosește el critic mărturia pastorului sas M. Lebrecht, referitoare la continuitatea românilor, făcând o distincție netă între ceea ce este valoros în scrierea acestuia și ceea ce ține de naivitatea sau de prejudecățile autorului.¹²⁸

NOTE BIBLIOGRAFICE

- 1 D. Popovici, *Studii literare*, I, *Literatura română în epoca „luminilor”*, Editura Dacia, Cluj, 1972, pp. 9-24 și 25-29. Delimitarea lui D. Popovici vizează, de fapt, întreaga perioadă a „luminilor” la români (deci nu numai Școala ardeleană) și fixează ca date: 1779, când apare *Carte de rogacioni* a lui Samuil Micu și 1829, când apare traducerea volumului de versuri *Meditații*, al romanticului francez Lamartine.
- 2 Dăm citatul din *Prefață* după traducerea lui Florea Fugariu, în *Școala ardeleană*, vol. 1, p. 70. .
- 3 cf. Comei Câmpianu, *Introducere* la Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, 1963, p. XIII, precum și Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, *Fragmentarium iluminist*, 1972, p. 34.
- 4 Comei Câmpianu, *op. cit.*, p. XI.
- 5 Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea* (1688- ' 1821), pp. 9-64.
- 6 Aurel Nicolescu, *Școala ardeleană și limba română*, 1971, pp. 151-153 și pp. 158-159.
- 7 D. Prodan, *Supplex Libellus, Valachorum*, ediția nouă, refăcută, Editura științifică, București, 1967, p. 291.
- 8 Comei Câmpianu, *op. cit.*, p. XI.
- 9 Al. Piru, *Literatura română premodernă*, 1964, pp. 41-166.
- 10 Aurel Câmpianu, *op. cit.*, pp. 151-191.
- 11 *Școala ardeleană*, vol. III, pp. 361-370.
- 12 cf. D. Prodan, *op. cit.*, pp. 137-199 și D. Popovici, *op. cit.*, pp. 5-110:
- 13 Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele române 1750-1821*, 1971, îndeosebi p. 82 și Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei R.P.R., București, 1964.

ardeleană și limba română, *Note bibliografice*, pp. 168-175):

a. Tipărite antum

- a) *Carte derogacioni pentru evlavie hornului chrestin*, Viena, 1779;
- b) *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, Viena, 1780, în colaborare cu Gheorghe Șincai;
- c) *Dissertatio canonica de matrimonio justa disciplinam Graecae Orientalis Ecclesiae*, Viena, 1781;
- d) *Dissertatio de jejuniis Graecae Orientalis Ecclesiae*, Viena, 1782;
- e) *Propovedanie sau învățături la îngropăciunea oamenilor morți. Acum de preotul Samoil Clain de Sad jacute*, Blaj, 1784;
- f) *Biblia adecă dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao toate...*; Blaj, 1799;
- g) *Theologia moralicească sau bogosloviia* (de Venceslau Schanza) (traducere), Blaj, 1796;
- h) *Loghica, adecă partea cea cuvântătoare a filosofiei*, Buda, 1799;
- i) *Legile firei, ithica și politica sau filosofia cea lucrătoare, Partea întâia și Partea a doao*, Sibiu, 1800;
- j) *Acathist sau carte cu multe rugatsuni pentru evlavie fieștequarui creștin*, Sibiu, 1801;
- k) *Prima parte din Istoria, lucrurile și întâmplările românilor pre scurt, în Supliment la Calendariu pe anul de la Hristos, 1806*;
- l) Lucianus, *De veris narrationibus* (traducere);
- m) Segnerus, *Instructio poenitentis* (traducere).

b. Tipărite postum

- a) Kempis, *Imitatio Christi* (traducere), 1812;
- b) Fragmente din *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor*, în T. Cipariu, *Acte și fragmente*, pp. 79-129, 1812;
- c) Fragment biografic românesc despre episcopii uniți începând de la Athanasie I până la al II-lea (dintr-o lucrare mai mare, nepăstrată), T. Cipariu, *Acte și fragmente*, 1842, pp. 137-138;
- d) *Historia daco-romanorum sive valachorum (Brevis historica notitia...)*, publicată fragmentar de A.T. Laurian, în *Instrucțiunea publică*, 1861, pp. 67-118;
- e) *A lui Lucian Samosăteanul a Istoriei ceii adevărate*, traducere de Samuil Micu, text publicat după manuscrisul de la Oradea și precedat de o notiță introductivă de N. Lascu, în *Cultura creștină*, 22 (1942): 1-6;

f) Samuelis Klein, *Dictionarium valachico-latinum*, Budapesta, 1944;

g) S. Micu-Klein, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor, Introducere și îngrijirea ediției* de C. Câmpianu, București, 1963;

232

h) Samuil Micu, *Scriveri filozofice, Studiu introductiv și- ediție critică* de Pompiliu Teodor și Dumitru Ghișe, București, 1966;

j) *Propovedanie sau învățăături la îngropăciunea oamenilor morți*, ediția a II-a, 1842;

k) *Propovedanie sau învățăături la îngropăciunea oamenilor morți*, ediția a II-a, Arad, 1907.

c. Manuscrise inedite

a) ms. 23. *Introducere* (cuvânt înainte) în *proorocii cei mici și în unele din cărțile N.T. de Sfinții Părinți: Chirii Alex, Ioan Gură de aur, Vasile cel Mare și Ioan Dămaschinul*;

b) ms. 57. *Cartea despre descoperirea dumnezeiască*;

c) ms. 66. *Cuvântări bisericești sau Predice*;

d) ms. 78. *Istoria împărecherii* [desbinării, separării] între biserica răsăritului și apusului carea s-au jacut pe vremea lui Mihail Celularie, patriarhul Țarigradului și a săborului de la Florența. Acum întâi în românește făcută;

e) ms. 115. *Puneri din prolegomenele Sfintei Scripturi de descoperirea cea dumnezeiască*;

f) ms. 116. *De detoriile cinurilor călugărești*;

g) ms. 124. *În sfânta și marea Sâmbătă* (poem religios în versuri regulate);

h) ms. 126. *Istoria cum au luat turcii Țeligradul și cum au picat și au răsipit grecii din împărăția lor. Scrisă înainte de aceasta la Anul de la mântuirea lumii 1620. Iar acum întoarsă în limba românească*;

i) ms. 155. *Acelui dintre Sfinți Părintelui nostru Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Cetății cei împărătești, tâlcuirea Sf. Evanghelii de la Matei*;

j) ms. 158. *Despre Sfânta Scriptură*;

k) ms. 159. *Istoria Noului Testament*;

l) ms. 173. *Prolegomena la Sfânta Scriptură* (considerat începutul ms. 115);

m) ms. 179. 1. *Hotărâri lungi care sunt „Regulae fusius tractatus” ale Sf. Vasile cel Mare*; 2. *Epitimia sau Pedepse asupra călugărilor care păcătuiesc*; 3. *Traducerea epistolelor*

22, 23 și 173 ale Sf. Vasile cel Mare;

n) ms. 182. *Acelui între Sfinți Părintelui nostru Ioan Gură de Aur, Arhiepiscopul Țarigradului. De preoție, cărțile șase* (conține numai cartea I și începutul cărții a doua);

o) ms. 223 [1768] 1. *Acelui dintru Sfinți Părintelui nostru Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cesariei Capadochiei. Rânduiala către cei ce împreună sau pustnicește viețuiesc; 2. Șase epistole ale aceluiași; 3. Alte episoade;*

p) ms. 255. *Viața și scrierile Sfinților Părinți Clemente Romanul, Erma, Apostolul Barnabă, Ignatie din Antiochid și Pollicarp din Smirna* (În plus, două predici ale lui Micu: una pentru Dumineca Floriilor, alta cu tema: *Nu fura.*);

233

q) ms. 600. *Responsum ad crism I.C.E. [deri] in Sdpplicem Libellum Valachorum Transilvanorum, yuxta numeros ob ipso positos* (arc o copic în ms. 967); *

r) 1774-1776. *De ortu, progressu, conversione Valachorum Episcopis item Arhiepiscopii eorum.* (Publicată și comentată de T. Cipariu, *Acte și fragmente*, p. 1-20; mai sunt trei copii.);

s) 17*78. *Brevis historica notitia originis el progressu nationis Daco- Romanae seu ut quidam barbara vocabula appellant Valachorum, ab initio usque ad seculum XVIII: Authore Samuele Klein de Szad, Anno Domini MDCCLXXV111.* (Publicată fragmentar sub titlul *Historia daco- romanorum sive valachorum* de A. T. Laurian, în *Instrucțiunea publică*, 1861, pp. 67-118.);

ș) ms. 14. *A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Vasile cel Mare, Arhiepiscopul Kezariei Kapodochiei, rânduialile celor ce pustnicește sau singuri sau împreună de obște petrei Tomul III. De Samoil Clain de Sad întoarse pe românește și scrise 1780. Revisum et correctum per me eundem Samu- elem Klein.* (La sfârșit: „Acestea s-au pus pe rumănie de mine cel mai mic Samoil Clain Ieromonah de la Ardeal în anul 1768, iar acum 1780, a doua oară s-au scris¹.);

t) ms. 19 b. **îndreptarea păcătosului.** *Acum scrisă și culeasă, și întru acest chip așezată și rânduită pentru folosul creștinilor cum să cade să-și mărturisească preotului păcatele. Cu nevoița și osteneala Părintelui Ieromonah Samoil Clain de la Sad. Scrisă în Beciu apul de la mântuirea lumii 1780;*

ț) ms. 13. **Istoria si hronica țării Moldovei,** *culese și scrise mai întâi de Constantin Miron logofătul,, la anul 1708. Acum scrisă iarăși de Samoil Clain în Viena Austriei anul Crăciunului 1781;*

u) ms. 124 (Blaj) și ms. 72 (Oradea), *Istoria eclesiastică* a lui Claude Fleury [1782], (între paragrafele 17-18 se află capitolul *Războaiele lui Traian cu Dachii*, care-i aparține lui Micu);

v) Traducerea legiurii lui M. Fronius. *Statuta iurium, municipalium Saxo- num in Transylvania* [cea 1783];

w) ms. 62 [1784—1794] *A sfinților Părinți Grigorie Bogoslav, Iona Zlatoust, Epifanie, Anastasie Sinaitul, Andrei Criteanul, Ioan Damaschin, cuvinte* [Homiliae s.s. Patrium] *și una epistolă a s. Teodor Studitul.*

x) [1785]. 1) *Viața etiviosului Părintelui Nostru Pavel Tiveul*, 'carele au fost întâi Pustnic; 2) *Din cartea Părinților multe fealuri de pilde: De sfântul Carion* 3) *Viața sfântului Dositei scrisă de Paladie Episcopul Nicopoliei care însuș au văzut din vjețile Sfinților acp. 8; 4) Viața Sfântului Dositeiu; 5) Acelui întru sfinți Părintelui nostru Alba Dorotei învățeturi de multe fealuri pentru ucenicii săi;*

y) ms. 58. *A celui între Sfinți Părintelui nostru Chirii Arhiepiscopul Ierusalimului Catihises, sau învățături către cei ce vin la Botez. Tălmăcite*

234

acum întâi pre limba românească de ieromonahul Samoil Clain de la Sad, in anul 1788;

z) ms. 63 a. **A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Vasile cel Mare, Arhiepiscopul de la Chesarea cea din Capadochia cuvinte.** *Acum întâi tălmăcite pre românie de Samoil cel mic de la Sad. In anul 1788 în ziua dintâi a lui noiembrie s-au început a să scrie în Bălgrad în mănăstire de mai sus pomenitul Samoil Clain de la Sad Ieromonah;*

ă) ms. 110 [1789], *Tractat despre moral preste tot și despre moralul creștinesc îndeosebi* (se face legătura cu teologia morală de Venceslau Schanza);

â) mss. 71-73 [1790]. *Istoria bisericească*, 3 vol. Tom 1. *Istoria bisericească pe scurt pentru folosul iubitorilor de învățătură, acum întâi așa tocmită de ieromonahul Samoil Clain de la Sad. Tom II. Cunoștința scurtă a istoriei bisericești - partea care cuprinde vremea de la anul 308 până la anul 800. Tom III (continuarea t. II); î) [1791] ms. Blaj. *Istoria românilor cu între-, bări și răspunsuri.* (Fragmente publicate de Gabriel Pop Laslo în *Sionul românesc*, III (1867), nr. 10, pp. 113-115, nr. 11, pp. 126-128.);*

A) ms. 162. 1) **A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Grigorie Teolog, cuvânt cu care răspunde și spune pricina pentru care au fugit în Pont, 1794, 1 mai.** *În Mănăstirea Blajului de Samoil Clain Ieromonahul tălmăcită;* 2) **A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Grigorie Teolog pentru**

bătaia grindinii cuvânt.

B) [1794]. ms. 227. 1) *Patru cuvinte [Orationes] ale celui întru Sfinți Părintelui nostru Grigorie Naziazeanul sau Teologul;* 2) [...] *Anastasia Sinaitul;* 3) [...] *Părintelui Andrei Criteanul;* 4) [...] *Efrem Șirul;* 5) [...] *Ioan Damaschinul;* 6) [...]. *Epifanie, Episcopul Kiprului.*

C) ms. 186. **A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Dorotei, învățături foarte de mare folos omului cucernic.** *Acum întâi pe românie întoarse de Monachul Samoil Clain. Anul Domnului 1796;*

D) ms. 56. *Canoanele Săbarelor a toată lumea și a celor namejanice și ale Sfinților Părinți, celea primite în biserica răsăritului. Acum întâi tălmăcite și a doua oară întru acest chip scrise de Ieromonahul Samoil Clain de la Sad, în mănăstirea Sfintei Troiță din Blaj la anul Domnului 1798;*

E) ms. Oradea 67-70. *Istoria și lucrurile și întâmplările românilor. Acum într-acest chip așezată și din mulți vechi și noi scriitori culeasă și scrisă de Samoil Clain de Sadu, ieromonahul din SSS Troiță din Blaj;*

F) ms. 184. *Stătuță sau legile scaonelor săsești din Ardeal care în toate juf de/cățile și rânduielile politicești să țin în Scaonele săsești. Acum pe românie pentru mai mare folosul de obște și al românilor din Scăunie tălmăcită și tipărită (sic!) în Sibiu la Ioan Bart 1802. (Există indicații că a fost prezentată la cenzură);*

G) mss. 74 a. b-77. *Istoria bisericească (5 tomuri). „Această istorie bisericească dintr-a lui Abas Claudie Fleury o am tălmăcit. Unele paragrafi de ale mucenicilor mucenicii le-am lăsat într-această carte, ca să nu să*

235 facă prea mare. Locurile pe de lături nu' le-am pus că gândeam că voi avea privilegiu a le pune, dar cum văz mă apucă moartea mai înainte. În cartea a șasea multe greșeli pot fi că nu-i scrisă de mine, dară să pot îndrepta din cea scrisă de mine *ad impurum.* S>am|ie| Clain de Sad 1803.”

H) [1803] 1) *A celor intru Sfinți cuviosilor Părinților noștri Pahomie, Efrem Șirul, Ioan de fa Scară, Aba Isaie, Aba Amon, Teodor Studit și Aba Maxim învățături architicești. Și acele acum întâi tălmăcite pe limba românească de Părintele Samoil Clain de la Sad. Ieromonahul din Mănăstirea Sfintei Troițe din Blaj;* 2) *Din cartea bătrânilor;* 3) *Sentințele prea fericitului nostru Vasilie cel Mare, Arhiepiscopul Cesariei Capadochiei. Hotărâri scurte cu întrebări și răspunsuri. Aceste s-au tălmăcit pre limba românească de mine păcătosul ieromonach Samilo Clain de Sad din țara Ardealului din Scaunul Sibiului, și acum, îndreptate a treia oară, s-au scris în Blaj în Mănăstirea Sf.*

Troiță 1804 iunie 17;

I) ms. 220. *A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Vasilie cel Mare, Archiepiscopul Chesariei Capadochiei. învățături aschiticești. 1804 din 1-ma Augusti, Acestea de mine Ieromonahul Samoil Clain sunt tălmăcite și scrise.*

J) *A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Vasilie cel Mare, Archiepiscopul Cesariei din Capadochia, cuvinte către norod zise. S-au tălmăcit și acuma a doua oară s-au scris de mine Samoil Clain de la Sad, 1805.*

d. Manuscrise netipărite pierdute

a) *Gramatica* [„pre limba românească”]; b) *Aritmetica*; c) *Istoria lui Varlaam și loasafat, împăratul indianilor*; d) *Scrisorile domnului Marmontel, de Velisarie*; e) *Viața și fabulele lui Isop* (Toate sunt citate de Samuil Micu însuși în Scurtă cunoștință a istoriei românilor, ed. C. Câmpianu, p. 77.)

15 Scrierile lui Gheorghe Șincai:

a. Lucrările tipărite antum:

a) **Elementa linguae daco-romanae sive valachicae**, composita ab *Samuele Klein de Sad* [...] locupletata vero, et in hunc ordinem redacta a *Georgio Gabriele Sinkai...*, Viena, 1780;

b) **Catehismul cel Mare** cu întrebări și Răspunsuri, alcătuit și întocmit pentru folosul și precopseala tuturor Școalelor Normalești a neamului românesc, de *Gheorghe Gavril Șincai, Directorul și Catehetul Școalei cei Nărmălești din Blaj, și cell., în Blaj cu Typariul Seminariului*, 1783;

c) **ABC sau Alphavit** pentru folosul și procopseala școalelor celor nor-mălești a neamului românesc *National-Schulen. Blasendorf. Gedriickt mit den Buchstaben des Sjeminars*], 1783.

d) **ABC sau bucoavnă spre folosul școalelor neamului românesc. ABC oder Namenbuchlein zum Gebrauchen der Nation-Schulen in dem Gross-**

236 furstenstbum Siebenbiirgen. Mit ihrer Rom. Kais. Konigl. apost. Majdstat allergnddigster Freyheit. Hermannstadt. Gedriickt bey Martin Hochmeis- ter Kais. Konigl. priv. Buchdriicker und Buchhändler, 1783;

e) **Prima principia latinae gramatices** quae ad usurn scholarum valachico-nationaliam. Propter majorem incipientum puerorum facilitatem, adjeca valachica lingua, in hunc ordinem redegit, ac typis edi curavit **GEORGIUS**

GABRIEL' SINKAI DE EADEM AA.LL. *Philosophiae et SS. Theologiae Doctor, ac Primariae Scholae Nationalis Balasfalvensis Director et Catecheta. Balasfalvae. Typis Seminarii Diocesani. MDCCLXXXI*11;

f) îndreptare către aritmetică, întâia parte, alcătuită și întocmită pentru folosul și procopseala tuturor școalelor normălești a neamului românesc de GHEORGHE ȘINCAI din ȘINCA, directorul și catehetul numitelor școale etc. în Blaj. Cu typariul seminariului 1785;

g) *Elegia Nobilis Transylvani, Georgii Sinkai de Eadem, A.A.L.L. Philos, et SS. Theol. Doctoris Romani, in Magno Transylvaniae Principatu Scholarum Vernacularum Valachico-Catholicharum Emeriti Directoris, data adAuctorem Orodias, Magno-Varadino ipso Festo dieŞ. Michaelis Archangeli A. 1803 ex episcopali Darabanthiano Tusculano, in „Ladislai Nagy de Peretsen [...] Orodias”, M. Varadini. 1804; A fost publicată în Acte și fragmente (1855), p. 273-277 și în Archivu pentru filologia și istoria, 1868; Teodor Naum o traduce și o publică în Gând românesc, VIII (1940), nr. 1-4, pp. 54-59;*

h) *EPISTOLA GEORGII SINKAI de EADEM ad Spectabilem, et Claris- simum virum IOANNEM de LIPSZKY, Capitaneum Caesareo-Regii Regiminis Equestris Hungarici, , Quonlam Vecseyani, nune Hasso- Homburgensis, MAPPAE GHEOGRAPHICAE Provirciarum ad. S. Coronare Regni Hungariaepertinentium elucubratorum. BUDAE, Typis Regiae Universitatis Pestanae. 3804;*

i) *ELEMENTA LINGUAE DACO-ROMANE sive VALACHICAE, EMENDATA, FACILITATA, et IN MELIO REM ORDINEM REDACTA per GEORGIUM SINKAI de EADEM, AA.LL. Philosophiae, ct SS. Theologiae Doctorem. ScholarumNationalium Valachicarum in Magno Transylvaniae Principatu primum, atque emeritum Directorem. nunc penes Regiam Universitatis Pestanae. Typographiam Typi, Correctorem, BUDAE Typis Regiae Universitatis Pestanae, 1805;*

j) *Onomasticon Serenissimi Principis Regii Archi-Ducis Austriae et Regni Hungariae Palatini Josephi, Pesthini Anno MDCCCV. Budae, Typis Regias Universitatis Pesthanae.* (Un ciclu de șapte poezii ocazionale și un dialog între Oprea și Bucur în limba română, cu litere latine);

k) **Povătuire către economia de câmp** pentru folosul școalelor românești celor din Țara Ungurească și din părțile ei împreunate, cu milostiva îngăduință a împărăteștii și chesarcăreștii și apostoliceștii mării. Nelegată, eu 30 crețari. La Buda, în Crăiasa typografie a Universității ungurești, 1806.

IjADPLAUSUS, quo ILLUSTRISSIMO ac Reverendissimo DOMINO DOMINO SAMUELI VULKAN Graeco-Catholico Episcopo Magno Varadienensi etc., etc. In exordio Pastoralis suae dignitatis omnigenam felicitatem precantur SVI Tribus Unguis (Valachica, Hungarica et Latina). Budae, Typis Regiae Universitatis Hungaricae, 1806;

m) *Hronica românilor și a mai multor neamuri în cât au fost iale așa de amestecate, cu românii, cât lucrurile, întâmplările și faptele unora, fără de ale altora nu se pot scrie pre înțeles, din mai multe mii de autori, în cursul de 34 de ani culeasă și după anii de la nașterea Domnului nostru la Hs. alcătuită de GHEORGHE ȘINCAI din ȘINCA, Doctorul filosofiei și teologiei; fostul director al școalelor naționale în toată Țeara Ardealului și diortositoriul cărților în crăiască typografie a Universității ungurești In Buda. în aceiaș crăiască typografie, începută a se tipări în anul 1808.*

Se publică în *Calendarul de Buda* pe 1808, de la pp. 1-40, despre anii 86-169 și *Calendarul* pe 1809 de la pp. 41-80, despre anii 174-164;

b. Lucrări tipărite postum:

a) *Hronica românilor și a mai multor neamuri...* Iași. 1843 (reproduce manuscrisul-copic Mărcuțiu);

b) *Hronica românilor și a mai multor neamuri...* Buda, 1844 (ediția profesorului Gavra);

c) *Cronica românilor*, 3 voi., Iași, 1853-1854 (ediția August Treboniu Laurian, Anastase Panu și M. Kogălniceanu);

d) *Hronica românilor*, 3 volume, București, 1886 (ediția Gr. Tocilcsu);

c) *Învățătură firească despre surparea superstiției norodului*, studiu introductiv și ediție critică de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor.

c. Manuscrise în curs de editare sau needitate încă

a) ms. 40. *Istoria naturei sau a firei*;

b) ms. 90-92. *Rerum spectantium ad Universam gentem Daco-Romanam seu Valachicam summaria collectio ex diversis authoribus facta a Georgia Gabriele Sinkai de Eadem Secundum ordinem chronologicum*. 3 volume (I = 88 1329, II = 1330-1351 și III = 1552 1683).

c) ms. 125. *Vocahularium pertinens ad Tria Regna Naturae și Vocabulariu ce se ține de Istoria Naturei* (latin-român-unguresc-nemțesc și român-latin-unguresc-nemțesc). Publicat parțial de prof. Al Borza;

d) ms. 150. Fragment: *Domnia lui Petru Vodă celui poreclit Șchiopul* (cu litere latine).

e) ms. Cluj. *Chronicon Daco-Romanorum sive Valachorum et Plurium aliarum Nationum in quantum eae it a commixtae vixerunt, ut fata, et res gestae unius absque alterius fati, et rebus gestis rite deduci et exarari nequeant, intra multorum annorum curricula magno cum labore et fatigio*

38 *e pluribus Auctoribus editis, Diplomatis, Manuscriptis, et Inscriptionibus collectum, et ad annos Aere chrestionde digestum, per Georgium Sinkai de Eadem AA.LL. Philosophiae et SS. Theologiae Doctorem, emeritum primumque per Magnum Transylvaniae Principatum Scholarum Nationalium Graeco-Catholicarum Directorem, emeritumque in Regie Universitatis Hungaricae Typographia Typi correctorem et interimalem Censorem valachicum.*

(Este versiunea latină a volmului 1 al *Hronicii*, anii 86-1152, și anume exemplarul înaintat cenzurii din Oradea cu aprobarea de tipărire pentru Ungaria, având data de 6 mai 1812.);

f) ms. 169. 1) *Index in tomum I Chronici Daco-Romani seu Valachici*; 2) *Scara I sau arătarea numelor și a lucrurilor care se află în „Cronica românilor”, ce începe de la anul 86 și merge până la anul 1439*;

g) ms. 235. 1. *Continuatio Chronici Daco-Romanorum* (fragmente din cronica latină 1440-1448); 2. *Documente extrase de la diferiți autori*;

h) ms. 239-241. *Colecțiuni de documente în 26 tomuri sau mai bine fascicula*. (Colecție începută la Roma; alte datări: Viena, 1770 și Viena 1780.)

16 *Scrierile lui Petru Maior:*

a. **Cele apărute în timpul vieții.:**

a) *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți, culese de Petru Maior de Dicio-Sânt-Martin*, Buda, 1809;

b) *Didahii adecă învățături pentru creșterea fiilor la îngropăciunea pruncilor morți, culese de Petru Maior de Dicio-Sânmartin*, Buda, 1809;

c) *Prediche sau învățături la toate duminicile și sărbătorile anului, culese de Petru Maior de Dicio-Sân-Mărtin*, Buda, 1810-1811 (Partea I-a, Buda, 1810; partea a II-a și a III-a, Buda, 1811);

d) *Istoria pentru începutul românilor în Dachia, întocmită de Petru Maior de Dicio-Sânmartin*, Buda, 1812 (Pc verso la foaia

de titlu: „*Cu anevoie iaste a nu grăi adevărul*”; Cuvânt înainte și 348 de pagini, din care: pp. 1-302 *Istoria propriu-zisă*; pp. 302-324 - *Disertație pentru începutul limbei românești*; pp. 324-341 - *Disertație pentru literatura cea veche a românilor*; pp. 341-348 - *Văzuta cărții.*);

e) *Istoria bisericei românilor atât a cestor din coace, precum și a celor din colo de Dunăre*, întocmită de Petru Maior de Dîcio-Sânmartin, Buda, 1813. (în legătură cu această lucrare, Maria Protasc notează, în monografia sa *Petru Maior* [p. 372], următoarele: „Finalul operei a rămas multă vreme în manuscris [Ms. rom. 279 la B.A.R., Fii. Cluj, Fond Blaj, din care lipsesc încă primele foi]. Parțial el a fost publicat de Timotei Cipariu, *Din Istoria Parentelui Petru Maior. Partea inedită*, în *Acte și fragmente latine românești pentru istoria bisericei române mai ales unite*. Blaj, 1855, pp. 129 137 și 145-188. Paragraful 8 din capitolul VI, lăsat pe dinafară de

239

Cipariu, a fost publicat de Pompiliu Teodor, ca anexă la studiul în jurul unei lucrări istorice a lui Petru Maior - *Contribuție la istoria cărții românești vechi* în Anuarul Institutului de istorie din Cluj IX [1966], pp. 278-281.)

f) *Animadversiones in recensionem Historiae de origine Valachorum in Dacia*, Buda, 1814;

g) *Reflexiones in Responsum Domini recensentis Viennensis, ab Animadversiones in recensionem Historiae de origine Valachorum in Dacia*, Pesta, 1815;

h) *Contemplatio recensionis in walachicam Anticriticam litterariis Ephemeridibus Viennensibus, 1816 divulgatae*, Buda, 1816;

i) *Răspunsul la Cântirea care s-au dat asupra persoanei lui Petru Maior, autorul Istoriei ceii pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, 1814; *Învățătură pentru prăsirea pomilor* scrisă de Haintl Franțisc, Domnul Răspacului și Nescingului, a mai multe învățate și inconomicești societăți* împreună soț [tălmăcire nesemnată], Buda, 1812;

k) *Învățătură de a face sirup și zahăr din mustul tuleilor de cucuruz după ce s-au cules cucuruzul de pre ei*, întocmită de D. Nep. Neuhold [traducere nesemnată], Buda, 1812;

l) *Disertație a lui Ioann Burger M. D. despre zahăr carele din must de tulei de cucuruz și de jugastru să face*. Scurtată și pre limba românească prefăcută [nesemnată], Buda, 1813;

m) *Învățătură pentru agonisirea viței de vie și despre măiestria de a face vin, vinars și oțet*, întocmită de autorii Șaptal, Rozier, Parmentier și Dus-sieux și întru acest chip scurtată de abatul

Ludovic Mitterpaher, iar acum prefăcută în limba românească [nesemnată], Buda, 1813;

n) *învățătură pentru ferirea și doftoria boalelor celor ce se încing prin țară și a celor ce se leagă și a unor boale sporadice, adecă pe ici pe colo împlătoare, ale vitelor celor cu coarne, precum și a cailor, a oilor și a porcilor* [traducpre nesemnată], Buda, 1816;

o) *întâmplările lui Telemah fiului lui Ulise (Odiseus), întocmite de Fenelon, arhiepiscopul Cambrei acum întâi de pre limba italienească pre limba românească prefăcută de Petru Maior de Dicio-Sânmărtin, protopop și crăiesc revizor a cărților, tom. I, Buda, 1818;*

p) *Ortographia romana sive latino-valachica, una cum clavi qua penetralia originationis vocum reserantur*, Buda, 1819 [ca anexă, la pp. 54-102, se publică *Dialog pentru începutul limbei române între nepot și unchi*],

b. Scrieri apărute postum:

a) *Procanon ce cuprinde în sine cele ce sunt de lipsă spre înțălesul cel' deplin și adevărat al canoanelor și a toată tocmeala bisericească, spre folosul mai cu samă a românilor*, București, 1894, ediție îngrijită de C. Erbiceanu;

40

b) Protopopadichia, adecă puterea, drepturile si privileghioanele protopopilor celor românești în Ardeal, arătate de protopop Petru Maior de la Reghin. Anul Domnului J 795.

Capitole întregi din lucrare au fost introduse de către maior în partea a 11-a " a *Istoriei bisericei*, iar alte capitole au fost publicate de Grigore Silași în

Sionul românesc, 1865-1868 [ms. rom. 41 de la Blaj s-a pierdut],

c) *Fragrnente inedite de ale lui Maior* [din manuscrisul unei gramatici în fază de elaborare], tipărite de Timotei Cipariu în *Archivu pentru filologia și istoria*, 1867-1868, nr. 2 (pp. 27-33), 15 (pp. 297-299), 17 (pp. 338-343), 18 (pp. 355-357) și 19 (pp. 380-384);

d) Petru Maior, *Scrisori și documente inedite*, ediție îngrijită, prefațată, note și indice de Nicolae Albu, 1968.

17 *Scrierile lui Budai-Deleanu:*

a. Lucrările tipărite antum:

- a) *Rânduiala judecătorească de obște* [traducere nesemnată], Viena, 1787;
- b) *Pravila de obște asupra faptelor răle și a pedepsirii lor* [traducere nesemnată], Viena, 1788;
- c) *Cartea de pravilă ce cuprinde legele asupra faptelor răle și a călcărilor grele de politie* [traducere nesemnată], vol. 1, Cernăuți, 1807;
Carte de pravilă asupra grelelor călcări a politiceștilor orândueli at- ingătoare de politie [traducere nesemnată], voi. 11, Cemăuți, 1807;
- d) *Fundamenta grammatices linguae romenicae seu ita valachicae, usui tam domesticorum -quam extraneorum accomodata*, Lwow, 1812.

b. **Lucrările tipărite postum:**

- a) *Țiganiada sau tabăra țiganilor*, 1 [Prologul și Epistolie închinătoare], în *Buciumul rom.ân.* Iași, 1875 (editat de Th. Codrăscu);
- b) *Țiganiada sau tabăra țiganilor*, II [textul și notele], în *Buciumul român*, Iași, 187-7 (editat de Th. Codrăscu).
- c) *Kurzgefasste Bemerkungen liber Bukowina*. Traducere în limba română de G. Bogdan-Duică în *Gazeta Bucovinei*, IV (1894) nr. 8-9, 13-14 și 17- 23; Textul a fost tipărit, de asemenea, în original (nu tocmai în forma sa completă) ca anexă la lucrarea lui 1. Nistor, *Românii și rutenii în Bucovina*, 1915, pp. 168-200; -
- d) *Țiganiada sau Alexandria ai' țigănească*, Brașov, 1900 [republicată după *Buciumul român*, cu modificări, de V. Onit];* *Țigan iada sau tabăra țiganilor*, Munca (Piatra Neamț), 1 (1905) [reprodusă după *Buciumul român*]; c) *Temistocle* [titlul ms. 2427, **Temistoclu** - dramă izvodită întâi de Petru Metastas în limba italienească, tălmăcită pe limba românească, ca o probă cu care se arată că limba noastră prin cultură se poate cu vremea

241 *alătura ceil italienesti*] (Fragment tradus de I. Budai-Deleanu și publicat de Ramiro Ortiz în *Per la storia della cultura italiana in Rumania*, București, 19,16);

- f) *Țiganiada*, varianta a II-a, publicată de Gh. Cardaș, București, 1925;
- g) *Trei viteji*, publicat de Gh. Cardaș, București, 1927;
- h) *Țiganiada*, ediția a II-a, cu textul „modernizat”, publicat de Gh. Cardaș, București, 1927;
- i) *Trei viteji*, București 1928. Publicat de M.G. Grigoraș cu o introducere;

- j) *Țiganida sau Alexandria ai' țigănească*, Sibiu, 1930 (republicată după varianta lui V. Oniț, cu o introducere de G. Bogdan-Duică);
- k) *Poezii*, București, 1943 (editate de M. Grigoraș);
- l) *Țiganiada*, București, 1943. Ediție publicată de Gh. Cardaș, cu studiu introductiv despre biografia și opera scriitorului;
- m) *Lexiconul românesc-nemțesc*. Cele două prefete. Publicate de Ion Sân- Giorgiu în *Revista Fundațiilor*, XI, 1944, nr. 2;
- n) *Țiganiada*, București, 1950. Cu un studiu de I. Manole;
- o.) *Țiganiada* (varianta a 11-a). Ediție îngrijită de J. Byck. Studiu introductiv de Ion Oană, București, 1953.
- p) *Trei viteji*, ediție îngrijită de J. Byck, prefată de Ion Oană, București, ' 1956;
- q) *Dascălul românesc pentru temeiurile gramaticii românești* (fragment). Reprodus de Gh. Bulgăr în *Scriitori români despre limbă și stil*, București, 1957;
- r) *Țiganiada* (varianta a 11-a), ediția a III-a îngrijită de J. Byck. Studiu introductiv de Paul Comea, București, 1958;
- s) *Trei viteji*, ediția a 11-a îngrijită de J. Byck, București, 1958;
- ș) *Lexiconul românesc-nemțesc*, Prefată, reprodusă și comentată de Elena Stângaciu, în *Limba română*, IX, 1960, nr. 2;
- t) *Scrieri inedite*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj, 1970 (se publică: *Widerlegung... și traducerea sa, Combaterea notelor publicate la Cluj în 1791; Excerptum ex capitae secundo, operis mei sub titulo: „ Fundamenta grammatices linguae romaenicae”; O scrisoare a lui I. Budai-Deleanu către Petru Maior; Fragmente din versiunea a III-a a Țiganiadei; Introducere istoricească; Două scrisori ale lui I. Budai-Deleanu și una a tipografiei de la Buda către cl);*
- ț) *Scrieri lingvistice*, text stabilit și glosar de Mirela Tcodorcsu, *Introducere* și note de Ion Gheție (sunt editate: un fragment din traducerea românească a lucrării *Kurzgefasste Bemerkungerr liber Bukowina*; se publică *Prefața* și *Nomenclatorul*, format din cele 13 tabele din *Fundamenta grammatices linguae romaenicae* (1812); *Temeiurile gramaticii românești: Dascălul românesc pentru temeiurile gramaticii românești*: Din *Lexiconul Românese-nemțesc* se publică *Prefațe* și *Introducere istoricească*).

c. Lucrări încă needitate și păstrare în manuscris

- 1 a) *Indreptătoriu al învățăturilor intru a formarisi pe tinerii*

școlari sau *Carte trebuincioasă pentru dascăli* (1785);
 b) Ms. 3728-2731. *Lexicon românesc-nemțesc*, 4 volume; *Lexicon nemțesc-românesc*; *Lexicon latino-romanicum seu valachicum* [fragmente]; *Lexicon frâncesc și românesc* [numai 4 file]; *Lexicon român- latin-german* [23 de file]; *Lexicon pentru cărturari* [41 de file] și ms. la *Kurzgefasste Bemerkungen liber Bukowina* [nu există încă o ediție critică nici a originalului, nici a traducerii, necum una bilingvă];
 c) Toate lucrările istorice ale lui Budai-Deleanu (disertații, fragmente de scrieri mai ample sau capitole din acestea) sunt netipărite. Nici măcar în bibliografii nu figurează decât titlul general, care se crede că ar fi trebuit să subsumeze întreaga activitate istorică a lui I. Budai-Deleanu: *De originibus populorum Transylvaniae commentatiuncula, cum observationibus historico-criticis*. Nu există, de fapt, decât un studiu mai vechi, nemarxist, despre această latură a activității marelui patriot ardelean: *Opera istorică a tui Ion Budai-Deleanu* de Al. Ciorănescu, în *Cercetări literare*, 11, 1936. Există, apoi, o serie de manuscrise (diverse însemnări, enigme și formule masonice, aforisme etc.) pe care le-am putea cuprinde sub denumirea de *Miscellanea*.

- 18 A. Ambruster, *Romanitatea românilor*, editura Academiei R.S.R., București, 1972.
- 19 D. Popovici, op. cit., pp. 9-24 și pp. 193-287.
- 20 Gheorghe Șincai, *Hronica românilor*, vol. I, ediție îngrijită de Florea Fugariu, Editura pentru literatură. București, 1967, p. 11.
- 21 A. Ambruster, op. cit., pp. 175-182.
- 22 Petru Maior, op. cit., voi. 11, Editura Albatros, București, p. 90.
- 23 Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor*. Editura științifică, București, 1963, p. 24.
- 24 în traducerea lui Samuil Micu din *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor*, tom I, partea III-a, § 3, în ms. (Bibi. Fl. Cluj-Napoca a Acad. R.S.R.).
- 25 Textul original este în limba latină; cităm după traducerea lui Florea Fugariu, în *Școala ardeleană*, vol. 1, 'cd. cit., p. 70.
- 26 *Școala ardeleană*, Editura Albatros, vol. I, București, p. 69.
- 27 Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Editura științifică, București, 1966, pp. 137-138.
- 28 apud N. Iorga. *Istoria literaturii românești*, vol. 111, p. 179.
- 29 Ladislau Găldi, *Samuelis Klein, Dictionarium valachico-latinum*, Budapest, 1944.
- 30 D. Popovici, *La litterature roumaine à l'epoque des lumieres*, Sibiu, 1945, pp. 248-249.

32 *Supplex Libellus Valachorum Transsylvaniae iura tribus receptis nationibus communia postlimino sibi adseri postulantium. Cum notis historico-criticis I.C.E. civis transsylvani, Claudiopoli, J791, 59. p.* [Acad. D. Prodan arată, în lucrarea sa *Supplex Libellus Valachorum*, ed. 1967, p. 12, nota 1 - din subsol - că: „După această ediție a lui I.C. Eder a rămas . memoriul în istoric cu titlul de *Supplex Libellus Valachorum*.]

33 N. Iofga, *op. cit.*, p. 235.

34 *Hronica*, vol. 1, ed. a 11-a, București, 1886, p. 599.

35 *Hronica românilor*, voi. 11, E.P.L., București, 1967, p. 364.

36 I. Budai-Deleanu, *Țiganiada*, vol. 1, - *Epistolie închinătoare*, „Biblioteca pentru toți”, p. 42.

37 Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, vol. I, Editura Albatros, pp. 91-92.

38 Maria Protase, *Petru Maior*, editura Minerva, 1973, pp. 198-199; vezi și Pompiliu Teodor, *Iluminism și romantism* (comunicare la sesiunea anuală de comunicări a corpului didactic), Cluj, 1970, citat apud Maria Protase, *op. cit.*, p. 352.

39 Petru Maior, *op. cit.*, voi. 11, p. 45.

40 Anul IV, 1894, nr. 8-9, 13-14 și 17-23.

41 Anexă la *Românii și rutenii*, București 1915, p. 468 și urm.

42 v. Al. Ciorăncscu, *Opera istorică a lui Budai-Deleanu*, în *Cercetări literare*, an. II, București, 1931, pp. 102-128.

43 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ed. cit.

44 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, ed. cit.

45 D. Prodan, *Încă un „Supplex Libellus” românesc 1804*, Editura Dacia, Cluj, 1970.

46 *Încă un „Supplex Libellus Valachorum ”*, în *Tribuna*, an. XIV, 1970, nr. 35, p. 11. •

47 *Scoala ardeleană*, vol. II, p. 243, nota b. de la subsol.

48 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, pp. 37 și 79.

49 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, pp. 5-32/

50 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, p. 31.

51 *Țiganiada*, vol. 11, „Biblioteca pentru toți”, pp. 287-288.

52 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, p. 29, vezi și p. 225.

53 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, pp. 42-50.

54 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, p. 209.

55 *Țiganiada, Prolog*, vol. 1, „Biblioteca pentru toți”, p. 36.

56 I. Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, pp. 130-136.

57 D. Popovici, *Studii literare 1, Literatura română în epoca „luminilor”*, ed. cit., pp. 168-169.

58 Cf. Mircea Popa, *Ioan Molnar Piuaru*, Editura Dacia, Cluj-

59 D. Popovici, *Studii literare, I, Literatura română în epoca „luminilor”*, ed. cit., p. 266-271.

244

61 Apud D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, cd. cit., pp. 291-292.

63 Cf. Gheorghe Epure, *August Treboniu Laurian*, în: *Istoria filozofiei românești*, vol. 1, Editura Academiei R.S.R., București, 1972, pp. 278-292.

65 Cf. Idem, *Simian Bărnutiu*, *Ibidem*, pp. 226-252.

66 Cf. D. Macrea, *Studii de istorie a limbii și a lingvisticii române*, Editură didactică și pedagogică, București, 1965, pp. 26-64.

68 Ne referim îndeosebi la următoarele scrieri: *Principie de filologie comparativa ario-europea*, București, 1875; *Baudouin de Courtenay și dialectul slavo-turanic din Italia*, București, 1876; *Obiceiurile juridice ale poporului român*, București, 1882.

69 *Avem în vedere mai ales grandioasa operă neterminată Etymologicum Magnum Romaniae (în special Prefața), București, 1887 și monumentală culegere filologică Cuvente den betrâni (cu studiul Principie de lingvistică, vol. III, Anexe), vol. I-III, București, 1878-1881.*

70 Cf. D. Macrea, *Studii de istorie a limbii și a lingvisticii române*, pp. 186-187 și 240-243.

71 Cf. *Probleme de lingvistică română*, București, 1961, pp. 30-45; a se vedea și în *Studii de istorie a limbii și a lingvisticii române*, p. 187.

72 Ne referim la următoarele lucrări: *Elemente autohtone în limba română.*, *Substratul româno-albanez*, Editura Academiei R.S.R., București, 1970; *Limba traco-dacilor*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura științifică, București, 1967; *Inscripțiile Daciei Romane*, volumul I, *Introducere istorică și epigrafică. Tăblițele Militare. Tăblițele cerate*. Adunate, însoțite de comentarii și indice, traduse în românește de Ion I. Russu. Prefață de Acad. prof. Ștefan Pascu, Președintele Secției de științe istorice, Editura Academiei R.S.R., București, 1975; *Elementele traco-getice în Imperiul Roman și*

în *Bizantium* (veacurile III—VII), *Contribuție la istoria și romanizarea tracilor*, cu două hărți, de Ion I. Russu, Editura Academiei R.S.R., București, 1976.

73 Cf. *Dacia înainte de romani*, 1880; *Monumentul de la Adamclisi*, 1895.

74 Cf. *Getica*, 1929; *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului dacoromân*, 1911; *Cetatea Tropeum*, 1912; *Dacia. Civilizațiile străvechi din regiunile carpato-danubiene*, 1928.

75 Cf. *Italici in provincia Dalmatica* (apărută în limba italiană), 1928-1930; *Transilvania în antichitate* (apărută în limba franceză), 1938 și 1945; *Cetatea dacă de la Piatra Roșie*, 1954; *Dacica*, Cluj [1969],

245

76 Cf. *Locul limbii române între limbile romanice*, București, 1921; *études de linguistique roumaine*, Cluj, 1937; *Limba română*, vol. 1, *Privire generală*, București, 1940; *Zur Rekonstruktion des Urrumänischen*, 1910.

77 Cf. *Etymologische Wörterbuch der rumänischer Sprache*, I, *Lateinisch Element...*, Heidelberg, 1905, precum și numeroase studii și note etimologice, publicate în *Convorbiri literare*, *Zeitschrift für romanische Philologie*, *Wörter und Sachen* și, cele mai multe, în *Daco-romania*.

78 Cf. Sextil Pușcariu, *Limba română*, vol. I, București, 1940, pp. 307-350; *Etymologisches Wörterbuch der rumänischer Sprache*, 1. *Lateinisch Element...*, ed. cit., pp. 61, 86, 12, 195, 1251; *Études de linguistique roumaine*, pp. 40 și 414.

79 Constantin C. Giurescu, *Formarea poporului român*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1973, p. 109.

În legătură cu trimiterea lingvistului german și a istoricului român la zona Munților Apuseni ca unul din centrele etnogenetice ale poporului român, am dori să subliniem câteva particularități ale lexicului - inclusiv ale toponimiei și structurii gramaticale din graiul acestei regiuni (cu sublinierea unor note specifice din locurile natale - respectiv de pe versantul _ de vest al Munților Apuseni, adică ținutul Hălmagiului, fostă plasă a comitatului Zarand până la desființarea acestuia, iar apoi a județului Arad). Mai întâi, aș nota câteva toponimice, începând cu *Criș* (*Alb*, *Negru*, *Repede*), care, spre a deriva din daco-romanul *Crisium*, riu are nevoie de un fals intermediar slav, atât de solicitat de Emil Petrovici. Reținem, apoi, muntele *Găina* (atât de asemănător ca înfățișare cu pasărea de curte *gallina*), vârfurile *Curcubăta* (de forma *curcubetei* - denumirea locală a dovleacului, corespunzătoare latinescului *curcubita*), *Rotunda* și

Bătrâna. Nu facem abstracție nici de slavonele *Vlădeasa* și *Moma*, dar nici de străvechiul traco-daco-getic *Biharea*. Trecând la vechi cuvinte dc origine ■ latină, necuprinse între cele citate de Pușcariu, nc-am referi la câteva dintre cele mai uzuale, ca: substantivul *lotru* (de la latinescul *latro*, -onis.) pentru *hoț, tâlhar*, deși cu modificarea (neapărat slavonă?!) lui *a* în *o*; imperativul singular vă! (de la latinescul *vade*!) la verbele *a merge* și *a se duce*; termenii de politețe (verbul la imperativ și interjecția) *placă!* și *placați!*, în locul cuvintelor de origine slavonă *poftim!* *poftește!* și *poftiți!*, la care s-ar putea adăuga arhaicul *ariră* (din latinescul *arenă*) pentru *vatra cu nisip* (cuvânt prezent în colinzi). Am sublinia, de asemenea, că în zona natală cuvântul *calendar* se folosește curent sub forma dc *carindari*, ca și prezența refrenului arhaic de colindă „carindă, carindă, carinde-mi-aș, Doamne!”. Cât despre *colindă* și *a colinda*, acestea sub influența școlii, nu se mai folosesc sub forma „carindă” și „a cărinda”, ci „corindă” și „a corinda”, oricum mai ușor de încadrat în schema slavonizantă a lui Al. Rosetti (cu a sa Koleda).

Subliniem, de asemenea, că în zona natală, ca dealtfel în toată regiunea Munților Apuseni, se folosesc corect diversele forme gramaticale ale trecu-

246 tului, între care perfectul simplu este foarte viu și frecvent. La noi nu există vocativul feminin în *o'* ci este egal cu nominativul: *soră, cumnată, vecină, fată* etc., etc., după cum nici imperativul de la verbul a veni nu face *vino*, ci *vină!* Când două verbe se urmează, în graiul nostru al doilea verb nu se folosește, în general, la conjunctiv, ci la infinitiv? Astfel, corect se spune în acest grai: *știi* sau *nu știi*, sau *nu pot lucra, cânta, juca, bea, culege, veni* etc., etc. și nu: *știi* sau *nu știi, pot* sau *nu pot să lucru* (forma literară: lucrez) *să cânt, să joc, să beau, să culeg, să vin* etc., etc.

80 Cf. D. Macrea, *Lingviști și filologi români*, pp. 91-92.

81 Cf. Constantin C. Giurcsu, *Formarea poporului român*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1973, pp. 127-128; Gh. Ștefan, *Formarea poporului român și a limbii sale*, Editura Politică, București, 1973, pp. 50-51.

82 Cf. D. Macrea, *op. cit.*; O. Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, tome premier, *Les origines*, Paris, 1901; Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, vol. III, ed. a II-a, București, 1952; Idem, *Influența limbilor slave meridionale asupra limbii române*, Editura Academiei R.S.R., București, 1945; Emil Petrovici, *Daco-slava, în Dacoromania*, an. X, partea a II-â, pp. 253- 277.

83 Cf. C.C. Giurescu, *op. cit., loa cit.*; Gh. Ștefan, *op. cit., loc.*

cit.

84 Cf. 1. Pătruț, *Studii de limbă română și slavistică*, Editura Dacia, Cluj, . 1974, pp. 91-123.

85 Cf. *Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno- ■ albanez*, Editura Academiei R.S.R., București, 1970, pp. 112-126.

86 *Însemnătatea studiilor slave pentru români*, București, 1894; *Documente moldovenesti din sec. XV—XVI*, București, 1905; *Documente privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul*, București, 1905; *Documentele lui Ștefan cel Mare*, 2 voi. București, 1913.

87 Fundamental pentru cercetarea folclorică și scrierile istorice ale lui Samuil Micu este studiul lui Ion Mușlea *Samuil Micu-Clain și Folclorul*, în *Revista de folclor* I, 1956, pp. 249-257, care demonstrează atât reticențele iluministe ale învățaților ardeleni față de obiceiurile și practicile obscurantiste, cât și înțelegerea unui aspect al folclorului în măsura în care acesta demonstrează latinitatea poporului nostru, cu exemplificare concretă la Samuil Micu.

88 Ovidiu Papadina consacră un capitol înseninat, poate cel mai valoros din recenta sa carte (*Ipostaze ale iluminismului românesc*, Editura Minerva, București, 1975), complexității raporturilor dintre iluminismul românesc (inclusiv al Școlii ardeleni) și folclor (*Iluminismul românesc și cultura populară*, pp. 61-189).

89 Folclorist de reputație incontestabilă, Ovidiu Bârlea a consacrat, printre altele, un studiu amplu despre *Țiganiada* și creația populară: *Folclorul în „Țiganiada” lui I. Budai-Deleanu*, în *Studii de folclor și literatură*, Editura pentru literaturii, București, 1967, pp. 497-567.

247

90 Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, Editura științifică, București, 1963, pp. 82-92.

91 Relativ la contribuția lui Gheorghe Șincai în „aplicarea” combaterii superstițiilor la realitățile din Transilvania, recomandăm: D. Prodan, *Un manuscris al lui Gheorghe Șincai împotriva superstițiilor*, în *Studii și cercetări*, fascicula 2, Cluj I (1950) și Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, *Studiu introductiv*, la)Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, Editura științifică, București, 1964, pp. 35-62.

92 Apud Ovidiu Papadima, *op. cit.*, pp. 89-91.

93 Îi avem în vedere pe Ion Gheție cu lucrarea sa mai amplă *Opera lingvistică a lui Ioan Budai-Deleanu*, București, 1966

- (în special pp. 13-18) și cu *Introducerea* la Ioan Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, Editura științifică, București, 1970, în special pp. 11-32; pe Iosif Pervain, cu *Studiu introductiv* la Ioan Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, Editura Dacia, Cluj, 1970, în special pp. 21-32; și Victor V. Grecu cu *Școala ardeleană și unitatea limbii române literare*, Editura Facla, Timișoara, 1973, în special pp. 74—135.
- 94 Ioan Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, ed. cit., p. 89.
- 95 în mod special s-au ocupat de această literatură minoră specialiștii în istoria literară: D. Popovici, *op. cit.*, pp. 432-479; Al. Pini, *Literatura română premodernă*, pp. 136-161; Ovidiu Papadima, *op. cit.*, pp. 151-163.
- 96 Vasile Popp (1789-1842), *Dissertatio inauguralis historico-medica de funeribus plebejis daco-romanorum sive hodiernorum valachorum*, Viena, 1817.
- 97 Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor*, p. 79.
- 98 *Cântecul a IX*, versurile 14-19.
- 99 *Trei viteji*, *Cântecul a II și a IV*.
- 100 *Țiganiada*, vol. II, Ediție critică de Florea Fugariu, Editura tineretului, p. 9.
- 101 Versiunea în limba română, Editura Dacia, Cluj, 1972, pp. 71-90; pp. 143-145; pp. 333-335.
- 102 Ovidiu Papadima, *op. cit.*, îndeosebi la pp. 50-60.
- 103 *Istoria gândirii sociale și filozofice în România*, Editura Academiei R.P.R., 1964, pp. 115-121'.
- 104/5 Wem, pp. 116-118.
- 105 Vlad Georgescu, *op. cit.*, p. 162.
- 106 N. Râmniceanu, *Despre originea românilor*, pp. 245-246, apud Vlad Georgescu, *op. cit.*, p. 162.
- 107 *Mineiul pe ianuarie*, 1779, 1. Bianu și Nerva Hodoș, *Bibliografie românească veche*, t. II (1716-1808), p. 234; apud *Istoria gândirii sociale și filozofice în România*, p. 123. '
- 108 Bianu și Nerva Hodoș, *op. cit.*, p. 235; apud *Ibidem*, p. 124.
- 109 D. Popovici, *Studii literare I, Literatura română în epoca „luminilor”*, p. 194.

248

- 110 Cf. *Istoria gândirii sociale și filozofice în România*, p. 126.
- 111 Pentru detalii biografice a se vedea îndeosebi: G. Bogdan-Duică și G. Popa-Lisscanu, *Viața și opera lui Gheorghe Lazăr*, București, 1924.
- 112 Gheorghe Lazăr, *înștiințare de toată cinstea vrednică tinerime, dată în 1818*, în: G. Bogdan-Duică și G. Popa-Lisseanu, *op. cit.*, p. 20.
- 113 apud D. Popovici, *op. cit.*, pp. 245-246.

114 Franz Joseph Sulzer s-a născut la Laufenburg (localitate aflată atunci în nord-estul Austriei, iar acum în Elveția) și a fost căpitan cczaro-crăiesc în armata austriacă. A murit la Pitești, în august 1791. Pentru date biografice mai amănunțite a se vedea: *Biographisches Lexikon der Kaiserthums Oesterreich die Lebenssldzzen der denkwurdivgen Personen, welche seit 1750 in den oesterreichischen Kronsänders geboren wurden oder darin gesetzt und gewirkt haben*, Von dr. Constant von Wurzbach, Wien, 1880; *AUgemeine deutsche Biographic*, Leipzig, 1894. în *Istoria pentru începututul românilor în Dacia*, Petru Maior se ocupă pe larg atât de teoria migraționistă a lui Sulzer, cât și de caracterul și personaitatea acestuia, pe care le supune unei critici nimicitoare. Astfel, după ce menționează criticile pe care i le aduc alți istorici (Engel, Vasile Coloși, iar prin intermediul acestuia din urmă Gedeon Szolga și M.S. Kovâchich), Petru Maior își reprezintă propriile observații în legătură cu acesta, făcute în perioada de trei ani, cât au trăit în același oraș, în Reghin (cf. *op. cit.*, Editura Albatros, vol. II, pp. 5-8 și p. 11).

115 Johann Christian Engel, s-a născut la Leutshau (Ungaria), în 17 oct. 1770 și a murit la Viena, în 20 martie 1814. Ca istoric, abstracție făcând de tezele și comentariile tendențioase combătute de toți istoricii Școlii ardelene, Engel are, incontestabil, merite științifice reale, recunoscute de altfel și de învățații români iluminiști. Pentru date bibliografice mai detaliate

' pot fi consultate aceleași lucrări de referință ca și la Sulzer. Maior consacră combaterii tezelor lui Engel pagini întregi pe tot parcursul celebrei sale scrieri istorice despre începutul românilor în Dacia (ed. cit., a " se vedea în special vol. I, pp. 123-124, 215-216, 236-239 și vol. II, pp. 12-17).

116 Laurentius Toppeltinus (respectiv Lorenz Toppelt), sas din Mediaș . (1641-1670), a susținut, după cum se știe, teoria fantezistă potrivit căreia sașii ar fi urmașii dacilor. în aceeași faimoasă lucrare, *Origines et occasus Transylvanorum* (Lugduni, 1667), el se ocupă pe larg și de români, pe care îi consideră ca strănepoți ai vechilor coloniști romani. O prezentare critică a cărții de pe poziții istorice actuale a- făcut-o îndeosebi A. Armbruster în amintita sa lucrare *Romanitatea românilor* (în special la pp. 179-182).

117 Joseph Karl Eder s-a născut la Brașov, în 20 ianuarie 1760, și a murit la Sibiu, în 10 februarie 1810. Contemporan cu învățații Școlii ardelene, într-o vreme coleg de funcție (ca director al școlilor săsești din Trasilva- nia), cu Gheorghe Șincai, director pe atunci al școlilor naționale greco-

catolic'e românești, Eder a avut, totuși, o atitudine profund dușmănoasă față de revendicările românilor formulate în memoriul din 1791, consacrat sub denumirea de *Supplex Libellus Valachorum* (a se vedea în acest sens și D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, ediția din 1967, p. 12), după titlul care i s-a dat în ediția lui J.K. Edcr, însoțită de mult combătutele lui „note critico-istorice” de toți corifeii Școlii ardelene.

- 118 Ne referim la scrieri ca: *XVIII századi humanizmusunk es a románság*, Budapest, 1940 și *La cittâ di Kolozsvâr e la relazioni culturali, ungaro- rumene*, apărut în *Rassegna d'Ungheria*, 1942, nr. 12, pp. 705-713 - puse în discuție de D. Popovici, dar și alte lucrări ale sale, cum au fost: *L'influence de la civilisation hongroise sur l'activite scientifique des Roumains de Transylvanie*, Budapest, 1943 și studiul introductiv la ediția: Samuelis Klein, *Dictionarium valachico-latinum*, Budapest, 1944.
- 119 D. Popovici, în versiunea franceză (*La litterature roumaine â l'epoque . des lumieres*, p. 297); în *Studii literare*, 1, *Literatura română in epoca . „luminilor”*, pp. 293-294.
- 120 Arato Endre, *A feudális nemzetiségtdl a polgári nemzetig*, Akademiai Kiado, Budapest, ' 1975, îndeosebi în capitolul *Egyházi szakadâs es a: román nemzeti integrâlodâs kezdetei* (pp. 68-100).
- 121 László Sziklay, *La formation de la conscience nationale moderne dans les litteratures de l 'est de l 'Europe centrale*, în *Actes du Deuxieme Collo- que de Matrafured 2-5 Octobre 1972*, Akademiai Kiado, Budapest, 1975, p. 61.
- 122 *Les lumieres en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale*, *Actes du Colloque de Matrafured, 3-5 Novembre 1970*, Akademiai Kiado, Budapest 1971, p.,17.»
- 123 László Gáldi, *Discussions, Actes du Deuxieme Colloque de Matrafured, 2-5 Octobre 1972*, Akademiai Kiado, Budapest, 1975, p. 48.
- 124 Lajos .Hopp, *Theâtre et societe dans la monarchic feodale*, *Actes du Deuxieme Colloque de Matrafured, 2-5 Octobre 1972*, p. 127.
- 125 A. Armbruster, *op. cit.*, pp. 177-178.
- 126 I. Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, pp. 175, 177, 178, 181, 196.
- 127 T. Bălan, *Data morții lui Ion Budai-Deleanu*, în *Făt-Frumos*, IX, 1934, pp. 84-86.
- 128 1. Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, pp. 187-188.

V. ȘCOALA ARDELEANĂ ȘI ILUMINISMUL EUROPEAN

a) **Școala ardeleană și iosefinismul.** Din relațiile cărturarilor români cu istoricii maghiari și germani s-a desprins, între altele, faptul că ideologii stărilor privilegiate feudale nu vedeau cu ochi buni revendicările naționale ale românilor, dar nici ideile comune rezultate din conviețuirea multiseculară pe același teritoriu, din lupta comună pentru o viață liberă și independentă, chiar dacă insuficient de clare și hotărâte. În afară de interesele stărilor privilegiate reacționare, o pondere însemnată capătă, după cum am arătat, și politica reformistă a împăratului „luminat”, în care își pun speranțe și burgheziile naționale slab dezvoltate din imperiu, inclusiv cea românească. Politica reformistă dobândește și o fundamentare ideologică, denumită în imperiul habsburgic, după numele monarhului „luminat”¹⁴ Iosif al II-lea, *iosefinism*. Și, cum nu se poate face abstracție de această ideologie nici în Transilvania, este necesar, credem, să facem distincțiile cuvenite între *iosefinism*, pe de o parte, concepție ideologică juridico-filosofică și social-politică largă, activă și variată în expresiile ei concrete din diferite părți și la diverse personalități din imperiu, ansamblu de teorii și idei menite să justifice elaborarea, aplicarea și valorificarea politicii reformiste a lui Iosif al II-lea și, pe de altă parte, aprobarea și simpatia de care s-a bucurat acesta din urmă din partea unor intelectuali români și de alte naționalități, care au studiat la școlile austriece, și-au însușit o serie de idei din zestrea comună a *iosefinismului*, dar au nutrit și au militat pentru aspirații naționale proprii, diferite de obiectivele cosmopolite ale împăratului și ale doctrinarilor săi, iosefiniști propriu-ziși. Specificul iosefinist îl constituie, de fapt, aspectul predominant juridico-filosofic al justificării politicii lui Iosif al II-lea, de adaptare a imperiului la relațiile noi, capitaliste, cu menținerea

251 imperiului și a mării aristocrații, cu ponderea

principală economică a burgheziei austriece și cu extinderea și întărirea aparatului birocratic imperial, pentru că, sub aspect filosofic propriu-zis, iosefinismul nu este decât expresia austriacă a *Aufklärung-ului* moderat. Există o bibliografie foarte bogată despre iosefinism, cuprinzând atât latura documentară (respectiv actele în care s-a concretizat sub aspect juridic și social-politic¹, apărută în special după cel de al doilea război mondial), cât și o bibliografie exegetică nu mai puțin însemnată a ideilor sale, dar care trebuie privită cu spiritul critic de rigoare².

În ce ne privește nu vom supralicita nici latura documentară, nici pe cea exegetică, tocmai fiindcă examinăm lucrurile din unghiul de vedere al luptei de emancipare a românilor din Transilvania, luptă care nu coincide cu politica iosefinistă, chiar dacă, în unele momente, s-a întâlnit obiectiv cu aceasta sau, mai exact, a fost favorizată de ea. Trebuie să ținem seama neapărat de rezultatele obținute în ambele sensuri, dar fără să absolutizăm lucrurile, ca și cum lupta românilor ardeleni s-ar confunda cu o parte (fin mișcarea iosefinistă propriu-zisă, cum eronat au socotit și socotesc încă o serie de exegeți ai Școlii ardeleni (referitor la cărturarii români reformiști și semnatarul acestor rânduri s-a situat pe aceeași poziție), 'tocmai de aceea este necesară o definiție mai riguroasă a pozițiilor, fiindcă altfel nu reiese destul de clar caracterul distinct și caracteristic al Școlii ardeleni ca mișcare ideologică independentă, cu toate influențele suferite de ea din partea diverselor forme ale iluminismului european, inclusiv a variantei iosefiniste. Bibliografia mai nouă, din care am menționat o parte și care este citată adesea în lucrările mai recente, nu schimbă în esență caracterizarea de ansamblu a iosefinismului; oferă însă un material imens pentru stabilirea în detaliu a politicii absolutismului „luminat”¹¹, a obiectivelor sale principale: abolirea treptată a iobăgiei și a relațiilor de producție feudale din industrie, a reformării și consolidării aparatului birocratic, înflorirea burgheziei - a celei austriece în primul rând -, extinderea învățământului și culturii în rândurile tuturor popoarelor din imperiu, laicizarea învățământului și a vieții de stat. Relativ la politica lui Iosif al II-lea, Fejto conchide, între altele: „îmbunătățind condițiile de viață ale țăranilor, Iosif

al II-lea a

252 creat cu siguranță o operă durabilă și de numele său se leagă marea reformă a servitutii față de glie în toate statele monarhiei austriece. O operă durabilă a făcut Iosif al II-lea și raționalizând aparatul administrativ al monarhiei, reducând puterea Bisericii, care poseda atunci trei optimi din terenurile din Austria, o șeptime în Boemia și mai mult de un sfert în Ungaria."³ Același exeget arată și falimentul politicii lui Iosif al II-lea: „Răscoaia țăranilor din Transilvania, făcută în numele împăratului, și reprimată, apoi, energic de către-comisarii imperiali și revolta Țărilor de Jos austriece au fost două explozii tipice ale unei dezvoltări, în fața căreia spiritul și atașamentul unui suveran absolut nu putea fi, cum a și fost, decât de a se preocupa de ea și a o respinge" [Fejto amintește cum Iosif al II-lea, într-o scrisoare către fratele său, calificase de „scelerat" pe Horea, care se pusese în fruntea țăranilor români invocând numele împăratului]. (*Ibidem*, p. 274).

Exegeții iosefinismului delimitează perioada „absolutismului luminat" între 1740-1792, marcând, de fapt, domnia celor trei împărați: Maria Tereza (1740-1780), Iosif al II-lea (1780-1790, apogeul perioadei) și Leopold al II-lea (1790— 1792, declinul reformismului și intensificarea „politicii resti- tuțiilor").

Pentru românii din Transilvania, importante sunt toate trei etapele, dar ele sunt definite de propria luptă de emancipare națională. În toate aceste faze, românii - având în vedere elementele cele mai înaintate ale populației românești - nu pot fi confundați ca niște adepți ai absolutismului luminat în general și al lui Iosif al II-lea în special.

După cum am văzut, Inocențiu Micu mizează pe spiritul „luminat" al împărătesei și al sfetnicilor ei. De aceea îi înaintează o serie de petiții cu „gravaminele" românilor. De aceea se prezintă la Curtea de la Viena după Sinodul de la Blaj și după înaintarea primului *Supplex*, convins de buna-credință a împărătesei „luminate". Dar când este chemat să răspundă pentru îndrăzneala de a fi împărtășit idei pe care împărăteasa habsburgică lăsa uneori să se înțeleagă că-i aparțin,

episcopul român ia calea exilului.

Când Șincai și Maior se reîntorc de la Roma și sunt reținuți 'la Viena să învețe noile prevederi ale reformei învățământului, inițiată prin *Ratio educationis* de Maria Tereza și reglementată

253 pentru Transilvania prin *Norma regia*, ei se instruiesc cu încredere în dreptul canonic și în noile legiuri, preconizate de „luminatul” împărat Iosif al II-lea.

Așteaptă în liniște reformele, a căror aplicare în Transilvania se tergiversează, tergiversare care duce în cele din urmă, la izbucnirea mării răscoale.

Nu încape, apoi, nici o îndoială că multi dintre semnarii petiției înaintate lui Leopold al II-lea (*Supplex Libellus Valachorum*) credeau sincer în „bunăvoința” împăratului habsburg, cunoscut și el ca simpatizant al „iluminismului”, după cum socoteau ca ideal maximal rezolvarea revendicărilor formulate în acest memoriu. Cărturarii cei mai luminați ai vremii - autorii memoriului - erau, însă, departe de o asemenea poziție. Pentru ei *Supplexul* reprezenta o încercare de a împiedica aplicarea politicii „restituțiilor”, prevalându-se de drepturile lor într-un moment „tactic” - apogeul revoluției franceze -, pentru a-l impresiona pe împărat. Aprecierea lor s-a dovedit neinspirată din punct de vedere practic.

„Iluminismul” habsburgic trebuie înțeles în adevărata lui esență, fără nici o idealizare. Maria Tereza, Iosif al II-lea și Leopold al II-lea nu voiau altceva decât să-și consolideze imperiul, punându-l pe baze mai temeinice. Maria Tereza nu face decât concesii burgheziei și spiritelor mai „luminate” ale nobilimii, inclusiv cancelarului Kaunitz, primul ei sfetnic și asociat în multe reforme cu fiul ei, Iosif al II-lea. Acesta din urmă era convins de necesitatea unei „*Revolution von oben*” (a unei revoluții de sus), care să preîntâmpine „revoluția” adevărată, „de jos”, și să adapteze cu succes imperiul la noile cerințe ale dezvoltării economico-sociale, iar fratele său, Leopold al II-lea, este un lichidator îngrozit de misiunea pe care nu se aștepta s-o ducă la capăt, aceea de a abolii și restul reformelor înfăptuite de Iosif al II-lea.

Pentru învățații români iluminiști, începând cu Inocențiu Micu și terminând cu Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior, politica unui împărat „luminat” - fie

că se chema acesta Maria Tereza, Iosif al II-lea sau Leopold al II-lea - nu reprezenta idealul maximal. Aceștia puteau satisface cel mult niște cerințe minimale, pentru a duce mai ușor lupta cea mare, de emancipare a întregului neam românesc, eliberarea lui și refacerea Daciei romane ca stat de sine stătător al românilor. De aceea, dacă pentru habsburgii mai mult sau mai puțin

254

„luminați”¹¹, în special pentru cel mai „luminat”¹¹ dintre ei, Iosif al II-lea, programul de reforme reprezenta un obiectiv strategic (preîntâmpinarea revoluției de jos și adaptarea pașnică a imperiului la relațiile capitaliste), pentru cărturarii români iluminiști orice înfăptuire cu concursul Vienei nu însemna decât o realizare tactică, adică îmbunătățirea condițiilor pentru făurirea idealului național, imposibil de asigurat prin unul sau altul din împărații habsburgici, dar favorizat prin reformele adecvate din partea acestora. Ne referim, în special, la Samuil Micu, Gheorghe Șincai sau Petru Maior, care nu o dată, chiar în studiile noastre anterioare, au fost definiți ca „iosefiniști”¹¹, la fel cu ideologii și executorii politicii reformiste a statului absolutist „luminat”¹¹. Faptul că ei aprobă o măsură sau alta a lui Iosif al II-lea, că-i apreciază favorabil chiar întreaga politică în raport cu a altor împărați, mai ales într-o perioadă de reacțiune crescândă, cum era cea a lui Francisc al II-lea, nu-i integrează neapărat în categoria de „iosefiniști”¹¹. Este, apoi, important de luat în seamă și alt aspect al problemei: modul diferit de înfăptuire a obiectivului strategic. În aoeastă privință apar din nou sirrtilitudini între „iosefhistii”¹¹ propriu-zisi, susținătorii politicii de reforme a lui Iosif al II-lea, ca obiectiv luat’ în sine, și între iluminiștii români reformiști, care nu văd realizarea idealului social-politic național al românilor decât printr-o suită îndelungată de reforme, de la îmbunătățiri mărunte la câștigarea de teren din ce în ce mai important pentru emanciparea națională completă. În acest sens putem vorbi de o aripă moderată, reformistă, a mișcării ideologice naționale iluministe a românilor din Transilvania secolului al XVIII-lea și începutul celui următor, în care îi încadrăm pe Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior sau I. Piuariu-Molnar și de alta

radicală, care nu exclude insurecția armată, revoluționară a întregului popor pentru înlăturarea situației de robie și umilință, poziție exprimată mai ales în operele lui Ioan Budai-Deleanu. Am greși însă profund numindu-i „iosefiniști”¹¹ chiar pe cei din aripa moderată, tocmai fiindcă ei formulează idealuri proprii care se întâlnesc numai temporar cu cele ale împăratului „luminat”¹¹ și ale iose- finiștilor propriu-ziși, teoreticieni și înfăptuitori ai politicii reformiste, a împăratului însuși. Desigur, în noțiunea confuză de „iosefinism”¹¹ a lui Bogdan-Duică, de la începutul secolului al XX-lea, al cărui conținut era confundat cu înseși ideile politice

255 ale revoluției franceze, nu se putea asigura nici un fel de diferențiere între acesta și iluminismul Școlii ardelene.

Și, dacă așa stau lucrurile, să ne referim mai întâi la adevărații „iosefiniști”, între care, bineînțeles, trebuie să-l așezăm, înainte de toate, pe însuși împăratul Iosif al II-lea, care a dat numele curentului. Si acest lucru este foarte important în studiul nostru, pentru stabilirea specificului Școlii ardelene în cadrul imperiului habsburgic, în condițiile și în epoca istorică dată. Astfel, din documentele publicate de I\ Maass și de către cercetători austrieci (*Ibidem*, pp. 123-125) reiese că Iosif al II-lea avea o concepție bine definită despre ceea ce trebuia să fie, ca și despre țelul ce trebuia să-l aibe politica sa. Ca monarh, Iosif al II-lea nu concepe renunțarea la întărirea unui imperiu monolit, germanic, dar, tocmai din această cauză, nu trebuia să facă nici discriminări naționale între diversele și numeroasele națiuni și naționalități ale imperiului. Astfel, dându-le drepturi egale diverselor națiuni și naționalități, acestora le revenea ca o datorie de onoare să învețe și să folosească limba împăratului drept și luminat, adică să realizeze tocmai scopul fixat de el. În al doilea rând, trebuia păstrată o ierarhie în frunte cu împăratul, dar nu cu o nobilime anarhică și centrifugă, ci cu una supusă, care să contribuie pe măsura puterilor ei economice deosebite la susținerea și întărirea imperiului, mai presus de orice alte interese și privilegii. Date fiind lipsa de omogenitate a nobilimii (mare, mijlocie și mică) și tendințele ei de a împărți puterea cu suveranul, împăratul voia să dispună de două categorii sociale importante,

legate trup și suflet de el și de interesele imperiului: birocrația și armata. Iată aceea, primul obiectiv principal al preocupărilor lui Iosif al II-lea era întărirea și transformarea „birocrației”¹⁴ austriece într-o forță organizatorică și de execuție formidabilă - la toate verigile, de sus până jos, în tot imperiul. El are nevoie de o birocrație care să execute orbește ordinele imperiale și, în acest sens, se străduiește să garanteze acest lucru și prin condițiile materiale excepționale pe care i le asigură, încercând s-o ferească atât de tendința concesiilor față de dispozițiile legilor, cât și de demagogia forțelor opoziționiste ale diverselor păături nobiliare. Dar, tocmai fiindcă este vorba de o categorie aparte, de un pivot al politicii reformiste, selecționarea birocrației devine o chestiune de stat foarte importantă (inclusiv a poliției secrete imperiale, a sistemului de agenți

256

și informatori personali), în care contează, înainte de toate, aptitudinile omului, așa cum le vede în mod optimal împăratul însuși. Și, pentru ca exponenții absolutismului să nu împartă puterea cu nimeni, birocrația nu trebuie să asculte decât de ordinele nemijlocite ale împăratului și ale miniștrilor săi principali. În acest scop, Iosif al II-lea este pentru înlăturarea oricărei tentative de constituire a unui stat în stat, începând cu partea cea mai activă, militantă a bisericii, cu iezuiții, pe care îi și desființează (școala și biserica trebuie să fie puse sub controlul statului, prin intermediul birocrației) și terminând cu diversele păături nobiliare, întemeiate pe privilegii de grup. Credința și educația sunt subordonate cultului împăratului, pentru formarea de cetățeni devotați acestuia, buni contribuabili și buni ostași. Fără să dea impresia unei tendințe de germanizare, școala trebuia să facă tot ce-i stătea în putință - în studierea diferitelor discipline - pentru a recurge tot mai des și mai organizat la folosirea limbii germane, pentru asigurarea unității și consolidării imperiului. Orice mijloace de sporire a averii naționale - dări, sacrificiul sângelui și buna gospodărire a averilor - trebuiau să ducă la creșterea neconținută a puterii imperiului, în acest scop nimeni nu trebuia să aibă dreptul de a se prevala de privilegii, după cum nici pe acela de a putea să obțină venituri suplimentare de la

majoritatea populației țării, de la țărănime prin mențiunea perimatei iobăgii. Se va desființa și dreptul la insurecție al nobilimii după actele sângeroase săvârșite de aceasta în reprimarea răscoalei țărănești din 1784. Se încurajează profesiunile libere, care să aducă venituri noi imperiului, dar să și contribuie, la nevoie, la sporirea puterii lui de apărare.

Iosif al II-lea nu este, desigur, un necredincios, ci urucatic tolerant față de alte credințe, dar intolerant cu orice confesiune care ar fi încercat să-și asume concurența cu puterea împăratului însuși.

"frecând la cancelarul Kaunitz⁴, autorul unor reforme importante, trebuie să precizăm că acesta a fost omul de încredere principal al Măriei Tereza în perioada politicii sale reformiste. Ca ministru habsburgic, Kaunitz s-a adaptat cu ușurință la practica și năravurile iezuite, potrivit cărora „scopul scuza mijloacele⁴¹. Ca aristocrat adevărat, el se temea oarecum de puterea pe care Iosif al II-lea voia s-o acorde birocrăției în perioada „coregenței”,

257 încercând s-o mențină, măcar în părțile mai puțin controlate de împărat, în mâinile aristocrației „luminate¹⁴, din rândurile căreia făcea parte el însuși. În privința tulburărilor de jos; strict interzise și condamnate de Iosif al II-lea, Kaunitz era și mai prevăzător, îmblosindu-se încă de vechile elemente nobiliare, dar sigure, care prin interesele de pătură socială erau împotriva poporului. Cât despre școli, deși teoretic se declara de acord cu generalizarea învățământului, practic puneă un preț deosebit pe școlile înalte frecventate de copiii familiilor nobiliare și ai mării Burghezii, iar în cele simple, i se părea de-ajuns dacă omul de rând, țăran sau muncitor, învăța să scrie, să citească și să se roage lui Dumnezeu pentru împăratul și pentru ordinea existentă. Se pare că poziția pronobiliară a lui Kaunitz nu a întrunit și adeziunea completă a lui Iosif al II-lea, fapt care explică decăderea celui dintâi după moartea Măriei Tereza. Este interesant de observat că primul sfetnic al împărătesei încerca mereu să-și ferească suverana de surprize neplăcute, dar, în fond, nu pe chestiuni de principiu, după cum nu ezita să-i prezinte pericole reale sau irpaginare în problemele consolidării stăpânirii habsburgice în toate

provinciile recent cucerite, inclusiv în marele principat al Transilvaniei. Este poate relevantă, în această privință, opinia lui Kaunitz despre *Supplex*, redată de academicianul D. Prodan: „A ridica din români o a patra națiune, în împrejurările actuale, nu este cu putință, și chiar dacă ar fi cu putință, din multiple și importante considerații nu este nicidecum oportun.⁴⁴⁵ Acesta este stilul, acesta este și omul care trebuia să pună în practică politica „absolutismului luminat⁴⁴. într-un alt caz concret, prezentat tot de academicianul D. Prodan, Kaunitz se dovedește la fel de circumspect față de cererile românilor neuniți, de a-și alege înaltul demnitar bisericesc, preferând recomandarea baronului Barten-stein de a fi numit în acest post episcopul sârbesc din Buda, Dionisie Novacovici. De data aceasta își dovedește abilitatea care l-a caracterizat. Deși avea oponenți serioși, reușește până la urmă să-și impună punctul de vedere față de împărăteasa.⁶

Iată în câteva linii și în câteva împrejurări pe executorul politicii absolutismului „luminat⁴⁴, un diplomat raționalist dar cu năravuri iezuite.

Și acum, înainte de a ne ocupa de ideologii direcți ai iosefi-^vnismului, juriști în marea lor majoritate, merită să-l prezentăm pe scurt pe înaintașul lor, Samuel Pufendorf⁷, născut la Chemnitz

(Saxonia), în 8 ianuarie 1632, și mort la Berlin la 25 octombrie 1694. Deși nu este austriac, nici nu trăiește în perioada absolutismului „luminat”¹¹ austriac, nici al celui prusac, prin operele sale el a pregătit terenul pentru reformele preconizate de juriștii de mai târziu și îndeplinite de monarhii „luminați”¹⁴: Maria Tereza și Iosif al II-lea - în Austria, Frederic al II-lea - în Prusia.

Așa cum remarcă majoritatea exegeților, în considerațiile lui Pufendorf despre dreptul natural plutește geniul lui Hugo Grotius, dar ele sunt actualizate și puse într-o lumină mai vie, vădindu-și mai puternic tendințele burgheze, laice, anticlericale, materialiste, empiriste, antiistorice. Deși violent înjurată de teologi și de aristocrații conservatori, lucrarea sa *De iure naturali et gentium* a avut de la apariție un ecou însemnat în statele cele mai avansate ale Europei, ieșite din feudalism și din războaiele religioase. Ea oferea temeiuri pentru consolidarea noii conștiințe laice și burgheze. Esențială e, la Pufendorf, sublinierea dreptului natural în sine, care nu mai înseamnă doar „un drept supranatural”⁴⁴ (făcând distincția netă între rațiune și religie, ca izvoare de cunoaștere de ordin diferit), ci pune în evidență și ceva comun între indivizii diverselor națiuni. Este, de fapt, partea care îl va interesa în mod deosebit pe Iosif al II-lea, suveran „luminat”⁴⁴ al unui imperiu eterogen, ca și speranța sa că diversele burghezii și aristocrații pe cale de îmburghezire vor putea da o osatură mai viabilă hibridului conglomerat de popoare asuprite.⁸

Pufendorf este menționat adesea în studiile despre epoca luminilor în toate cele trei țări românești, dar, de obicei, autorul este tratat în afara contextului istoric. Pentru mulți comentatori ai luminismului Școlii ardelene, Samuel Pufendorf apare ca un austriac sau, în orice caz, ca un gânditor social-politic adoptat de Iosif al II-lea, când, de fapt, la Viena nu a găsit înțelegere decât la aproape un secol după moartea sa, și atunci fiind denaturat în sensul reformismului iosefinist. L-am amintit, fiindcă dreptul său natural, datorită lui C.A. von Martini, von Sonnenfels, I.C. Feder, Chr. Wolff și Frid. Chr. Baumeister, va dobândi o mare răspândire în perioada absolutismului luminat. Prin filiera lui Baumeister va fi tălmăcit și în românește. Ploconirile lui Pufendorf față de diferiții săi protectori (din Germania și Suedia) l-au

apropiat mai mult de absolutismul „luminat”⁴⁴ austriac decât adevăratele sale idei valoroase din *De iure naturali et gentium*.

«»

Să trecem, în sfârșit, la câțiva din dregătorii și juriștii austrieci, considerați pe bună dreptate adevărații ideologi ai iose- finismului, între care un loc însemnat îl ocupă Karl Anton, Freiherr [adică baron, n.n.] von Martini zu Wasserberg (cunoscut în general sub numele de Martini)⁹, fiind considerat unul din fondatorii iluminismului austriac și coautor al multor reforme din perioada absolutismului „luminat”^{*1}. *

Capabil într-adevăr, Martini își începe totuși cariera sub zodia „influențelor”^{**} înalte și prea malte, am numit-o inclusiv pe Maria Tereza. Poate și datorită înaltei protecții, von Martini expune idei relativ îndrăznețe pentru epoca respectivă. O parte din ideile sale se aplică la sfârșitul domniei Măriei Tereza (în perioada coregenței lui Iosif al II-lea), iar cealaltă sub conducerea unică și directă a lui Iosif al II-lea. De la *Ratio educationis*, pentru elaborarea căreia a muncit din plin, și până la diferite coduri de legi, civile și penale (unele experimentate în provinciile ocupate pe atunci recent - Galiția și Milano etc.), de continuare a laicizării învățământului, care l-au costat, oricum, o dispută îndelungată cu iezuiții, ca și anumite peripeții biografice.

Deși mai reacționar în politică decât fratele său Iosif al II-lea, Leopold al II-lea, fost de asemenea elev al lui Martini, îl acoperă de titluri și onoruri. Ba chiar Francisc, reacționar sadea și unul din pivoții Sfintei Alianțe (cu Metternich al său), fără să-i fi fost elev, îi acordă rangul de baron și îl introduce în Consiliul aulic secret. Destinul lui Martini a fost norocos pentru epoca în care a trăit, dar tocmai de aceea fără strălucirea care se sugerează c-ar avea-o datorită ideilor sale puse în slujba absolutismului „luminat”^{**}, o perioadă scurtă cu adevărat luminat, iar în rest absolutism pur și simplu, dacă nu din ce în ce mai reacționar.

Pe lângă Martini, mulți cercetători îl menționează ca fondator al iosefinismului, mai ales în plan juridic, și pe Paul Joseph, cavalier von Riegger (deci P.J. v. Riegger)¹⁰.

Nu am citit, din păcate, nici una din numeroasele lucrări ale lui Riegger despre legislația organizării și administrării bisericești și, în pofida onorurilor pe care le-a primit din partea habsburgilor, a luptei sale împotriva iezuiților (singura pe care o apreciem fără nici o rezervă, ca un merit deosebit al profesorului din Innsbruck și Viena, cu atâtea funcții și atribuții în alcătuirea diferitelor patente ale Măriei Tereza), ne este greu să-l

260

*

comparăm fie și cu modestul director de gimnaziu Friedrich Christian Baumeister, care, deși se situează pe o poziție eclectică, predominant wolffiană, contribuie totuși la crearea unei atmosfere cu adevărat filosofice în școlile epocii, măcar prin ecourile indirecte pe care le aduce dm Francis Bacon și John Locke.

Amintindu-i pe ideologii iosefinismului, nu-1 putem omite, desigur, pe Freiherr von Sonnenfels¹¹, profesor și publicist la Viena, în timpul studiilor de drept ale lui Ioan Budai-Deleanu, cum argumentează pe larg Lucia Protopopescu, în *Noi contribuții la biografia lui Ion Budai-Deleanu - Documente inedite* (pp. 64—71). Cercetătoarea noastră îi găsește merite excepționale în popularizarea unor idei iluministe însemnate, aparținând unor gânditori de seamă din Franța și Anglia. Nu cunoaștem direct scrierile acestui profesor și publicist vienez, dar ne îndoim că el s-ar fi situat pe poziții ideologice similare cu ale poetului român, respectiv de simpatie față de revoluția și lupta armată a maselor, pentru libertate socială și națională. E greu de presupus că, după prelegeri în care ar' fi aprobat idei din lucrări interzise în imperiul habsburgic, el ar fi putut să fie înălțat la rangul de *Freiherr* (baron), deși era fiul unui negustor, și încă de către Metternich și împăratul Francisc, care instaurează cea mai neagră reacțiune, abolind și rămășițele vechilor reforme iosefiniste. Din considerațiile sale juridice și din poziția sa literar-estetică se pare, totuși, că Sonnenfels a avut anumite înclinații democratice, pe care și le-a autocenzurat cu succes.

În aceeași lucrare, Lucia Protopopescu amintește încă o serie de nume de autori de manuale universitare și de profesori audiați de Budai-Deleanu, considerându-i iluminiști de prim ordin, ceea ce îi și determină pe alți

cercetători să-i treacă la loc de cinste în lucrările lor monografice. Ne referim, de pildă, la I.S.H. Feder¹², care, ca atâția alții, nu este decât un modest discipol al lui Wolff.

Mare paradă se face și cu medicul și funcționarul aulic superior Gerhard van Swieten¹³, ca reprezentant al iosefinismului. Persoană influentă a fost, rol însemnat la Curte a avut, după cum reiese și din biografiile altor ideologi ai absolutismului „luminat”¹⁴, în special a lui K.A. von Martini, dar jurist și filosof nu a fost. Meritele sale sunt legate exclusiv de întemeierea „vechii școli de medicină vieneză”⁴⁴, de reforma învățământului

261 medical superior din Austria. Cum am mai menționat, există o tendință la unii cercetători ai istoriei literaturii și ideologiei românești din secolul al XVIII-lea de a căuta noi izvoare ale formării cărturarilor români ai epocii. Faptul în sine ni se pare cu totul meritoriu, mai ales dacă se soldează cu date exacte și utile. Dăunătoare este, credem, absolutizarea rolului îndeplinit de bibliotecile agonisite sau frecventate de acești cărturari, de cursurile și profesorii audiați în timpul studiilor universitare.

Asemenea poziție este ea însăși iluministă și nu are nimic comun cu cercetarea științifică autentică. Amintindu-i aici în termeni nu prea măgulitori, trebuie să precizăm că, pentru a ne ocupa de iluminism, nu înseamnă a ne situa pe poziții iluministe. Se impune, deci, mai mult spirit critic în teoretizarea și în aprecierea diverselor „izvoare”, evitând exagerările inutile, mai ales când ne aflăm în fața unor nume destul de obscure pentru istoria culturii europene, chiar dacă trăiau și își desfășurau activitatea la Viena și se bucurau de onorurile diversilor habsburgi.

Ne oprim aici și nu mai cităm alte nume de profesori și autori de manuale, invocate de diverși cercetători ai iluminismului românesc și austriac. Credem că am insistat de ajuns asupra iluminismului austriac, spre a putea conchide că învățatii Școlii ardelenе nu pot fi asimilați ca ideologi ai iosefinismului, indiferent din ce aripă fac parte: moderată sau radicală, fiindcă e vorba de obiective și idealuri diferite, care se întâlnesc doar în anumite momente, am zice, azi *tactice*. Nu încercăm să subapreciem *Aufklärung*-ul austriac, mai exact

iosefinismul, dar nici nu vrem să i se atribuie ceea ce nu a cuprins, și nici obiective pentru care nu a militat, cum proceda la începutul secolului nostru G. Bogdan-Duică. Deși austriac prin rolul jucat de Viena (de habsburgi, de aristocrație și de marea burghezie), iosefinismul are un caracter cosmopolit, opus celui național al Școlii ardelenе, având ca țel politic principal consolidarea statului hibrid, care nesocotea individualitatea și dorința de dezvoltare liberă a popoarelor pe care le ținea încătușate, de aceea, pentru a-și asigura libertatea și independența proprie, națiunile și naționalitățile asuprite se gândeau la unirea în același stat cu conaționalii lor din teritoriile din afara imperiului habsburgic. Indiferent de gradul și amploarea ideologiei naționale reprezentată de Școala ardeleană, ea nu poate fi confundată,

262 prin însăși esența sa, cu iosefinismul, nici chiar sub forma ei moderată, cu toate elogiile, adesea sincere, aduse lui Iosif al II-lea de către unii din reprezentanții săi, .situați pe poziții reformiste, dar având în fond cu totul alt obiectiv strategic al luptei decât „măritul împărat”¹.

Dar, pentru a defini mai bine raporturile dintre Școala ardeleană și iosefinism, să începem din nou cu principalul precursor al iluminismului românesc din Transilvania, cu Inocențiu Micu, care a stabilit și adevăratul obiectiv al luptei românifor din Transilvania pentru mai bine de un secol și jumătate.

Astfel, ca și ideologii absolutismului „luminat”¹¹, episcopul . român se adresează la început aceleiași împărătesc. Asa se pare numai, pentru că Inocențiu Micu se adresează Măriei tereza cu cererile cuprinzând „gravaminele”¹¹ populației românești nedreptățite și nu în chestiuni de ordin personal, ca Riegger și K.A. Martini. De aceea, probabil, împărăteasa atât de generoasă cu juriștii austrieci, pe care îi apăra împotriva iezuiților, se dovedește extrem de haină față de petițiile înaintate de Inocențiu Micu. Și prelatul român fusese făcut *baron* (*Freiherr von Szád*) după instalarea ca episcop și desemnarea lui ca reprezentant al bisericii greco-catolice în dieta transilvană. Pe lângă faptul că nu rezolvă în mod favorabil cererile întocmite de prelatul progresist român, Maria Tereza ia măsuri samavolnice împotriva autorului lor, invitându-l la Viena să se disculpe și să-și ceară

iertare, pentru că îndrăznise să formuleze revendicări în spiritul unor idei luminate moderate pe care ea însăși dăduse a înțelege că le împărtășește. Și pentru că nu era nici lacheu ideologic și nici om de casă al capricioasei împărătesc, Inocențiu Micu a trebuit să ia drumul exilului până la moarte. În fața adevăratelor idei și revendicări naționale progresive suverana își dezvăluie astfel, înainte de orice cochetărie cu „iluminismul”¹¹, interesele feudale de monarh absolut. Însuflețit de aspirațiile drepte ale poporului său, conducătorul românilor o deranja cumplit pe Maria Tereza în relațiile ei cu stările privilegiate din Transilvania, după, cum venea în contradicție și cu propria ei dorință de a se încorona ca regină a Ungariei. k.A. Martini putea să-i supere pe iezuiți, cum dealtfel făcuse și Riegger, pentru că în Austria aceștia o incomodau și pe ea, în setea ei de putere absolută. În Transilvania „teologul”¹¹ (agentul iezuit al Curții și al Vaticanului pe lângă episcopul unit român)

263 nu putea fi însă înlocuit, din moment ce noii supuși nu voiau să accepte necondiționat confesiunea suveranei, care-și asumase și titlul de mare principesă a provinciei lor, ci pretindeau respectarea reciprocă a angajamentelor. Așa ceva nu putea să permită Maria Tereza și încă unei „națiuni tolerate”^{*1} pe propriul pământ. Iată, deci, conflictul dintre fondatorul mișcării ideologice naționale, cu note iluministe originale și timpurii, și primul monarh „luminat”^{**}.

Vine la rând fiul cel mai radical al energicei împărătesc, Iosif al II-lea, care, deși se convinge de justetea cauzei țăranilor români, îi vizitează în Jocurile lor natale, le primește delegații în audiență și peste tot le face promisiuni, nu întreprinde nimic pentru ei câtă vreme aceștia așteaptă cu încredere măsurile sale concrete. Izbucnește răscoala și își dă seama că a greșit serios, dar nu se abate nici de la principiile retrograde (folosind tortura medievală cea mai groaznică: zdrobirea cu roata, condamnată de Martini și Sonnenfels, ca și de el însuși, când nu este vorba de Transilvania), ordonând pedepsirea cu moartea a conducătorilor răscoalei, inclusiv spectacolul execuției publice și tăierea în bucăți a Celor zdrobiți cu roata, chiar a lui Crișan, care se spânzurase în celulă, ca și expunerea diverselor bucăți

din trupul celor uciși în sate și la răspântii de drumuri.

„Duplicitatea** specifică tuturor habsburgilor l-a caracterizat și pe Iosif al II-lea în atitudinea sa față de poporul român și față de reprezentanții lui autentici și valoroși, ceea ce nu putem spune despre nici unul din aceștia din urmă în raport cu împăratul. Nu se opriseră Șincai și Maior la Viena după reîntoarcerea de la Roma să-și însușească principiile de reformă școlară ale lui Iosif al II-lea? Petru Maior scrisese, la puțină vreme după aceea, *Procanonul*, în spiritul limitării puterii papale în treburile imperiului. Micu și Șincai publicaseră *Elementa...* și Se pregătiseră să traducă și să întocmească manuale în spiritul nou. O spune deschis Șincai, în *Introducere la Catehismul cel mare*, în care ține să facă, totodată, elogiul lui Iosif al II-lea: „După ce s-au îndurat în anii trecuți, prea înălțatul și de Dumnezeu încoronatul ÎMPĂRATUL nostru, domnul ibSIF II, a poruncit crăiescului său gubemiu, din Marele Prințipat al Ardealului, ca, precum la alte neamuri, așa și-la români să se rădice școale, în care să se învețe toți pruncii în limba sa a ceti, a scrie, a numera, sau aritmetica și învățătura creștinească, ca să poată fieștecarii’

264 dintră dânșii fi nu numai buni fii ai patriei sale, ci adevărați creștini și s-ar fi rădicat în anul mai de curând trecut, 178i, școala normalească, în Blaj, a căria director fuiu însuș orânduit de înălțatul crăiescul gubemiu, alta nu era înapoi, fără numai se mă apuc se fac și se tipăresc cărțile cele poruncite pentru folosul și procopseala numitelor școale. Drept aceaia, iată, m-am apucat și am și făcut *Catehismul* acesta...”¹⁴ Tot Șincai va întocmi și alte manuale școlare, prelucrând două abecedare și o *îndreptare către aritmetică*, o gramatică de inițiere în limba latină (*Prima principala latinae gramatices*).

Venind în întâmpinarea aceleiași orientări, tot el va traduce și prelucra scrieri de combatere a superstițiilor, de răspândire a cunoștințelor științifice și despre cultivarea mai cu folos a pământului. Domnia lui Iosif al II-lea constituie dealtfel momentul cel mai favorabil din secolul al XVIII-lea pentru românii din Transilvania, dar și pentru învățații Școlii ardelene, cum constată cu nostalgie istoricul iluminist român, la *Anul 1708* din *Hronica* sa:

„Doi Iosifi au împărătit din avgustă Casa Austriei și amândoi au fost foarte minunați; al doilea, supt carele au resu- fletit românii și eu atunci mult puteam, cum se va arăta la locul său, pe toti i-au covârșit¹⁴ (ediția citată, vol. III, p. 287). De aceea, deplângând starea de după moartea lui Iosif al II-lea, tot în *Hronică*, el ține să precizeze: „Românii cei proști [iobagii, n.n., I.L.] au jemuț supt tiranie până la anul 1785, când s-au milostivit avgustul împărat Iosif II a ștrica iobăgia. Barem de ar fi trăit împăratul Iosif până când ar fi ușurat și jugul bieților proști, cari nu mult s-au ușurat prin stricarea iobăgiei.⁴⁴ (vof. II, ed. cit., p. 184). Și, după toate acestea, învățatul român este umilit și târât în închisoare de episcopul Bob, ridicat la putere tocmai de Iosif al II-lea.

Ce să spunem, apoi, de bătrânul Samuil Micu care, traducând ca un rob în toată perioada absolutismului „luminat⁴⁴ o serie de vieți ale sfinților, *Biblia*, dar și lucrări filosofice ale lui Baumeister, rămase în bună parte în manuscris, arată aceeași atitudine de încredere față de politica reformistă a habsburgilor? Astfel, în *Scurtă cunoștință a istorii românilor*, blândul, tenacele și firavul ieromonah scrie cu multă naivitate și admirație despre împărații „luminați⁴⁴, Maria Tereza și îndebsebi despre Iosif al II-lea: „...Maria Theresia, fata lui [Carol al VI-lea] foarte bună doamnă au fost aceasta și la români mult bine au

265 făcut, că la Oradia Mare au întemeiat episcopia românească și ca[pi]tulum românesc și tot clerul l-au înzestrat, și din mila ei multi români în Academiile cele din țările din afară au învățat [iar pe unchiul său, pe marele Inocențiu Micu, l-a împins să plece și l-a lăsat să moară în exil, n.n., I.L.], și pre-allocurea la români școale au făcut, în anul 1781 au murit și în locul ei au rămas craiul împăratul Iosif al doilea, feciorul ei, carele foarte bun și drept au fost, însuș de mai multe ori prin țeri umblând și văzând nevoile supușilor. Acesta în Ardeal au stricat iobăgia, care era un fel de robie și pe sămânță mergea, cât alte neamuri îl zicea dumnezeul românilor.¹⁵ Am văzut, de asemenea, cum Petru Maior s-a grăbit să justifice în *Procanon* subordonarea bisericii față de stat, necesară lui Iosif al II-lea. Dealtfel, ori de

câte ori avea prilejul, el scria despre aceasta din urmă cu cele mai calde elogii. Și nu este vorba numai de Iosif al II-lea, pentru că în *Cuvântul înainte la Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, tot el îndeamnă la supunere atât față de reacționarul împărat Francisc al II-lea, cât și față de aristocrația locală: „Cugetul meu iaste nu întreagă is'toria românilor a o țese, fără cele ce mai vârtos se țin de începutul lor în Dachia, din vechii scriitori, pentru aceia a le însemna, ca văzând românii din ce viță strălucită sunt prăsiți, toți să se îndemne strămpșilor săi întru omenie și în buna cuviință a le urma, adecă, către împăratul lor al Austriei să fie cu credință, cătră patria sa cu cucerie, către domnii locurilor cu ascultare, cătră tot de aproapele cu dragoste, și pre sine întru toate puterile sufletului cu nevoință să se deplinească, cât, precum de la buna maică, firea, au împărțășit talant bun, așa toți să se facă cetățeni folositori”¹⁶. În *istoria bisericeii românilor atât â cestor dincoace, precum și a celor dincolo de Dunăre* (Buda, 1815) Petru Maior de Dicio-Sânmărtin (e perioada când învățatul român ținea foarte mult la condiția sa nobiliară - cum atestă testamentul său, în care vrea să se asigure burse în special elementelor nobiliare din sânul românilor) acordă un rol principal monarhului „luminat”⁴⁴, îndeosebi lui Iosif al II-lea „cfel de nemuritoare pomenire împărat”⁴⁴. Ca și Micu, Șincai și alții, Petru Maior se înscrie, de asemenea, în programul de educație economică, sanitară, tehnică a populației, început din inițiativa lui Iosif al II-lea și continuat chiar în perioada urmașilor săi. Ne referim, între altele, la traduceri de popularizare a noțiunilor de tehnică

266 și economie rurală și industrială: „pentru prăsierea pomilor”¹⁴, „de a face sirup și zahar din mustul tuleilor de cucuruz”⁴⁴, „despre zahăr, carele din must de tulei și de jugastru se face”⁴⁴, „despre agonisirea vitei de vie și despre măiestria de a face vin, vinars și oțet”⁴⁴, „pentru ferirea și doftoria boalelor celor ce se încing prin țară și a celor ce se leagă și a unor boale sporadice, adecă pe ici pe colo îmblătoare, ale vitelor celor cu coame, precum și a cailor, a oilor și a porcilor”⁴⁴. Cu excepția ultimei lucrări,

traducătorul dă numele autorilor, fără a-l indica pe al său.

De aceeași literatură de popularizare a cunoștințelor de economie se ocupă chiar medicul oculist I. Piuarium-Molnar. Se cunoaște, apoi, rolul activ „iosefinist”⁴⁴ (poate că singurul iosefinist dintre toți învățații Școlii ardelenene) al lui Piuarium ca delegat al gubematorului Brukenthal la „pacificarea”⁴⁴ răsculaților lui Horea și încheierea celor două „armistiții”⁴⁴. Vom avea prilejul să-l amintim și în legătură cu alte inițiative, dar, deocamdată, să consemnăm lucrările sale de popularizare în spiritul absolutismului „luminat”⁴⁴, unele publicate chiar în perioada domniei lui Iosif al II-lea. Ne referim concret la *Economia stupilor* (Viena, 1785), ca și la efortul de familiarizare a celor de limbă germană cu gramatica limbii române prin *Deutsch-Walachische Sprachlehre* (Viena, 1788), sau chiar și la o carte, menționată și în alt context, cum este *Retorica adecă învățătura despre întocmirea frumoaselor cuvântări* (Buda, 1789), în perioada împăratului Francisc al II-lea.

Se cunoaște acum destul de bine că S. Micu, Petru Maior (poate că nu și Gheorghe Șincai), I. Piuarium-Molnar, Brukenthal și chiar personalități de seamă din Țara Românească au făcut parte din loja masonică „Sfântul Andrei”⁴⁴ din Sibiu, cu orientări în spiritul absolutismului „luminat”⁴⁴.

Spre deosebire de cărturarii amintiți până acum, Ioan Budai-Deleanu a făcut parte din societăți secrete de stânga, ceea ce explică multe aspecte din orientarea sa ideologică diferită, învățământul pe care l-a urmat la Viena, cu lista amănunțită a profesorilor pe care i-a avut, a cursurilor și poziției lor ideologice, precum și studiul bibliotecii personale, al listei cu obiectele rămase de la el și scoase la licitație de familie, inclusiv a celor vestimentare (fracuri și plastroane, precum și busturile lui Seneca, Napoleon Bonaparte și al mareșalului Poniatowski) sunt, desigur, foarte utile pentru cunoașterea personalității

267 marelui învățat și poet român, care și-a petrecut partea cea mai însemnată a vieții departe de locurile natale, ba chiar de conaționalii săi. bineînțeles, importanța lor nu trebuie absolutizată. În nici un caz nu

putem deduce nemijlocit ideile învățatului român din orientarea cărților din biblioteca sa. Cunoașterea lucrărilor iluminiştilor francezi, a revoluției franceze și a campaniei napoleoniene nu s-a făcut pe această cale, deși ca sursă teoretico-ideologică acestea au fost mult mai importante decât lista profesorilor pe care i-a audiat la Viena, a cursurilor lor sau chiar în aparatul juridic și cunoscând normele conspirativității din societățile secrete (mai ales a celor radicale de stânga -din care făcea parte), Budai-Deleanu a fost destul de atent în privința bibliotecii personale, ca și a atitudinii strict oficiale din perioada scurtă cât Lwowul a fost ocupat de trupele franco-poloneze. Numai așa se explică, pe de o parte, faptul că și-a menținut până la moarte, deși cu greu, serviciul în justiția austriacă, iar pe de altă parte că nu și-a tipărit, deși desigur ar fi vrut, operele sale incendiare. Este un merit al Luciei Protopope- scu de a fi depistat societatea secretă vieneză de stânga („Kreuz-Bruderschaft“)⁷, la ale cărei ședințe a participat Ioan Budai-Deleanu (printre membrii ei numărându-se funcționari aulici proveniți din Transilvania și Bucovina), dar și florea, înainte de a merge la împăratul, societate care, probabil, i-a mijlocit acestuia din urmă audiențele, după cum prin legăturile ei cu cluburile secrete revoluționare din Franța și Anglia, a făcut posibilă informarea opiniei publice mondiale prin presă despre desfășurarea răzcoalei, despre obiectivele ei radicale și îndreptățite, ca și publicarea vestitei stampe a execuției lui riorea și a lozincii pe care ar fi rostit-o acesta înainte de a muri.

Cert este - și Lucia'Protopopescu a adus unele dovezi în această privință, deși ele ar putea să fie mai multe - că Ioan Budai-Deleanu a fost urmărit de poliția secretă pentru activitate în această societate secretă.

Abia ținând seama de toate acestea, dar în special de opera lui Ioan budai-Deleanu, se înțelege cu adevărat situația falsă în care se pun adepții unui Budai-Deleanu „iosefinist“ din moment ce iluminismul român chiar într-un raport ofioial, cum este *Kurzgefasste Bemerkungen liber Bukowina*. întocmit pe baza unei documentări îndelungate la fața locului (ca membru al comisiei de anchetare a boierului Balș, fost prieten și sprijinitor

268 al său), condamnă cu lux de amănunte, pe bază de argumente raționale și în virtutea unor principii social-politice naționale extrem de înaintate pentru vremea respectivă, politica absolutismului „luminat** de la însăși ocuparea nelegitimă a Bucovinei (în 1775 Iosif al II-lea participă la domnie cu mamă-sa, în calitate de coregent) și până la instaurarea unui sistem de jefuire a populației băștinașe chiar în perioada domniei lui Iosif al II-lea. Ce să mai spunem, apoi, de operele sale literare *Țiganiada* și *Trei viteji*, pătrunse de suflul revoluționar al luptei antifeudale, sociale și naționale?

Deși prieten în tinerețe cu Petru Maior, căruia i-a închinat *Țiganiada*, el a urmat cu totul alt drum decât cel dintâi. Nevoind să fie slujbașul „nevrednicilor de numele românesc** de la Blaj, a „etnochtonilor**”, în frunte cu renegatul și reacționarul Bob, Budai-Deleanu a preferat calea amară a autoexilului urmată, în alte condiții și cu alte mijloace, și de Inocențiu Micu, pe care el îl continua, pe planul luptei sociale și naționale, la un mod mai radical și avansat, în consens cu timpul pe care îl trăiește. În orice caz, autorul *Țiganiadei* este un urmaș mai strălucit al acestuia decât însuși nepotul marelui patriot, respectiv decât Samuil Micu. El era emancipat complet de orice influență clericală. Numai așa putea deveni un adevărat „Voltaire al românilor**”, un critic necruțător al clerului și clericalismului de orice confesiune, al oricărui fanatism religios, un generalizator pe plan teoretic-ideologic al răscoalei țărănești de sub conducerea lui Horea, și al revoluției franceze, un partizan al luptei înflăcărate pentru eliberare și independență națională, începută odată cu primii domni patrioți, printre care se numără și Vlad Țepeș.

În legătură cu cel din urmă, am demonstrat pe larg caracterul eronat al apropierii pe care o făcea Gh. Bogdan-Duică între acesta și Iosif al II-lea, între care nu există nici un fel de trăsături comune. În această privință s-au adus în ultima vreme și unele contribuții, care nu resping pur și simplu analogia nefericită a profesorului clujean, ci leagă această simpatie a lui Budai-Deleanu față de Vlad Țepeș de condiția sa de autoexilat la Lwow, datorită autoexilului domnului muntean în Transilvania, pe care regele Matei l-a transformat în peste zece ani de

închisoare. În același sens este explicată oprirea poetului asupra piesei *Temistocle* a lui Metastasio, în care revine aceeași com-

269 pasiune pentru victimele exilului. Fără să considerăm această explicație singura valabilă și definitivă (dealtfel în științele sociale și în artă, inclusiv în critică și estetică, așa ceva nici nu e posibil), credem că ea este, în orice caz, mai în concordantă cu viața și opera scriitorului nostru decât răsuflatele analogii afe lui Bogdan-Duică.

Se obiectează de asemenea că în perioada de la Viena sau în primii ani de serviciu la Lwow, când se căsătorise și avea dificultăți materiale (de care n-a scăpat cât a trăit, dovadă licitația lucrurilor sale la opt zile după moarte), traducând coduri de legi pe care absolutismul austriac voia să le facă mai cunoscute în rândurile tuturor naționalităților înrobite, unele introduse pentru prima dată ca experiment în provinciile recent acaparate (Lodomeria, Galiția și Bucovina), Budai-Deleanu ar fi desfășurat o activitate propostiosefinistă. Ceea ce, desigur, nu poate fi luat în serios, pentru că, de fapt, nici una din traduceri, deși au fost perfecționate de el, nu sunt atribuite nici de oficialitățile austriece lui Budai-Deleanu. Dar chiar dacă traducерile ar fi fost numai ale sale, faptul în sine nu constituie un argument în sensul incriminat. Activitatea lui Budai-Deleanu se desfășoară în întregime după moartea lui Iosif al II-lea, pe care nu l-a admirat și nici nu i-a făcut nici un fel de panegiric, de genul celor amintite de Micu, Șincai sau Maior. El era legat, cum am spus, de alte înrâuriri ideologice, asupra cărora vom reveni ulterior.

b) Școala ardeleană si Aufklärung-ul. Nu ne vom raporta la întreg iluminismul german care, după cum se știe, are și el două aripi: una radicală, din care fac parte Lessing, M. Mendelssohn, Tetens și Herder, cu prelungiri târzii în filosofia lui Immanuel Kant și, pe alocuri, chiar în cea a lui Hegel; alta, moderată, inspirată în principal din filosofia lui Leibniz și avându-l ca fondator pe filosoful Christian Wolff, vulgarizatorul și resistemizatoniil celei dintâi, într-un spirit riguros metafizic și finalist, în ceea ce se va numi în istoria filosofiei „raționalismul dogmatic” - cu o mare prețuire pentru cunoașterea deductiv-

speculativă. Dacă pe planul filosofici propriu-zise el se considera copărtăș al concepției leibniziene, pe tărâmul filosofici dreptului, respectiv ca teoretician al dreptului natural și al ginților, Christian *Freiherr* von Wolff se inspiră din înain-

270 tașii săi cei mai apropiați: Samuel Pufendorff și Johann Gottlieb Heineccius, ultimul foarte des invocat la noi printre precursorii teoretici ai iosefinismului. Wolff a creat o întreagă școală, mai ales în domeniul dreptului natural și în filosofic, din moment ce Kant însuși era, la începuturile carierei sale didactice (dar nu și filosofice propriu-zise), un admirator al acestuia. În 1934, în Anglia, se tipărește o ediție omagială a lucrării *Jus naturae et gentium*^{1*}, de către cei care, într-un fel sau altul, se considerau Continuatorii lui Christian Wolff (nu este exclusă nici opoziția deliberată a dreptului rational al ginților, susținut de Wolff, față de iraționalismul bestial întronat de Hitler, în 1933), în două volume: primul în latinește, cu un lung studiu introductiv (*ibidem*, pp. I-LVI), în germană, al lui O. Nippold (scris în 1917 la Thun, când se împlineau două sute de ani de la apariția primei ediții a cărții lui Wolff) și al doilea, traducerea în engleză a textului latinesc, cu note critico-istorice. Printre discipolii credincioși ai- lui Wolff în domeniul dreptului O. Nippold citează următoarele nume: Thummig, Bilfinger, Canz, Gottsched, Reinbeck, Putter, Nettelbladt, Klein, Baumgarten, G. I. Maier, Dârjes, Achenwahl, Hopfner, Hufeland, Martini, Zallinger, Cramer, Icstatt, von Bielfeld, von Eggers, Kahrel, Schrodt, Holmann, Feder, Rdssig, Ulrich, Schlettwein, Tittel, Fredersdorph, Sammet, de la Maillajrdiere, de Răyneval, Westphal, Pestel și Vattel (*ibidem*, p. XXVI). După cum se poate observa, Christian Baumeister nu figurează în lista cu discipolii lui Wolff, fiind trecut printre autorii lucrărilor bibliografice consacrate acestuia, e adevărat pe primul loc (*ibidem*). Nu vom menționa aici și alți autori care s-au ocupat de-a lungul timpului de filosofia lui Christian Wolff. Dacă am făcut excepție cu Baumeister este că acesta însuși, în toate cărțile sale (care circulau în tot imperhil habsburgic și în celelalte state germane, fiind retipărite mereu), se

prezintă ca un simplu tălmăcitor al ideilor wolffiene în latină, pentru uzul unui public mai larg, de la elevi și până la studenți. Tot în Halle, ca și Wolff, si-a desfășurat activitatea un alt filosof iluminist, nu prea original nici el și nici prea radical, dar în unele privințe mai puțin dogmatic decât acesta, fiindcă acordă un rol însemnat nu numai rațiunii, ci și experienței, uneori în sensurile pe care i le-au dat acesteia gânditorii materialști englezi (Bacon, relativ la experiment și combaterea prejudecăților, și John Locke, părintele spiritual al

271 iluminismului englez, în plan psihologic și gnoseologic). L-am numit pe Christian Thomasius¹⁹. în compendiile sale filosofice, mai puțin în *Logică* (aici în special în paragrafele tratând despre experiență, dar și în legătură cu formularea unor concesi de ordin religios-pedagogic), Baumeister se folosește și de Thomasius, ca și de continuatorii lui Wolff și ai lui Thomasius.

Enumerând discipolii lui Wolff, am oferit aproape întreaga listă a inspiratorilor teoretici ai iosefinismului, atât de insistent citată în legătură cu formația cărturarilor români din Transilvania secolului al XVIII-iea: G.I. Maier, Daijes, Feder, Vattel etc. După cum se poate observa, dintre aceștia lipsește tocmai figura cea mai originală și valoroasă - Alexander Baumgarten.

Desigur, *Aufklärung-ul*, fără să se ridice la valoarea iluminismului francez și a celui englez, a fost foarte bogat în oameni, și idei. Noi nu putem, însă, prezenta aici decât ceea ce are, într-un fel sau altul, o anumită legătură cu Școala ardeleană, mai ales că lucrările unor iluminști germani au avut o largă circulație nu numai în Austria, ci și în «Transilvania. Pe lângă bibliotecile lui Salcivai, Fiscuți și ifetru Maior, Biblioteca Universitară clujeană (Fondul Muzeului ardelean), precum și biblioteca Filialei din Cluj a Academiei R.S.R, posedă numeroase exemplare din operele multora din acești wolffieni, dar mai ales din Wolff iar S. Micu a tradus din Baumeister, care se declara el însuși „wolffian”. La biografiile diversilor reprezentanți ai „*gemäs- sigte Aufklärung-u\m* (iluminismul german moderat) ne vom referi foarte pe scurt; despre unii vom da numai informații sumare, la *note*, iar de alții (în special de cei mai progresiști - din prima listă, cu excepția lui

Herder) nu ne ocupăm, fiindcă n-au avut o înrâurire cât de cât.relevabilă asupra cărturarilor noștri. Suntem nevoiți, din cauza unor confuzii care mai persistă în cercetarea anumitor probleme filosofice ale Școlii ardelene, să-l amintim tot aici pe un adversar al *Aufklärer*-ului, pe iezuitul Steinkellner. Primul din această serie este Heineccius (1681-1741)²⁰, cunoscut de timpuriu și în imperiul habsburgic, fiind studiat în colegii și universități, inclusiv, în învățământul predominant teologic. El este, poate, cel mai important dintre juriștii germani din secolul al XVIII-lea, tocmai pentru că, în expunerea principiilor juridice, își prezintă concepția istorică într-o viziune filosofică raționalistă. Influența sa se resimte și asupra secolului următor, dar nu printr-o lucrare

272 prea voluminoasă, ci prin cărtulia referitoare la doctrina instituțiilor: *Elementa juris civilis secundum ordinem Institutionum commoda autoribus methodo adornata* (Amsterdam, 1725), care ajunsese în 1741 la a 5-a ediție, ca și prin câteva lucrări consacrate dreptului roman și celui german, cum sunt: *Antiquitatum Romanorum jurisprudentiam illustrantium Syntagma* (Halle, 1719), *Historia juris civilis Romani ac Germanici* (Halle, 1733) și *Elementa juris Germanici turn veteris turn hodierni* (voi. I, în 1735 și vol. II în 1736).

Preocuparea sa pentru dreptul roman și cel german, actualizarea principiilor formulate de juriștii clasici nu puteau rămâne fără ecou la învățații români transilvăneni. Îndeosebi istoria dreptului roman, drepturile și libertățile cetățenilor romani (e vorba de oameni liberi nu de sclavi) au constituit un izvor însemnat de informare pentru Samuil Micu, Gheorghe Șincai și chiar Simion Bămuțiu. De fapt, reliefând importanța istorică a dreptului roman, Heineccius descoperea totodată și rolul dreptului roman în istoria propriului popor, ceea ce nu putea scăpa privirii atente a învățaților români.

Anumite lucrări ale lui Heineccius au fost cunoscute încă la începutul secolului al XVIII-lea și în unele școli în imperiul habsburgic, chiar la Târnava, unde' a studiat Inocențiu Micu, ca și "după aceea, fiind foarte răspândite și în Transilvania. Pentru Inocențiu Micu nu contau prea

mult ponderea și rolul lor în formarea juriștilor germani, ci principiile din dreptul roman în special, posibilitatea de a le aplica la situația românilor de la mijlocul secolului al XVIII-lea, de a le da o interpretare originală, cu puternice accente materialiste („*sublata causa, tollitur effectus*”; „*qui sentit onus, sentiat et commodum*” etc., etc.). Desigur, Inocențiu Micu, nu se restrânge la textele lui Heineccius pentru a-și argumenta ideile și revendicările sale; el nu ocolește nici un argument, inclusiv cel folosit de iezuiți pentru dovedirea egalității oamenilor în fața lui Dumnezeu, dacă i se pare adecvat necesităților de luptă ale românilor exploatați și asupriți. Cu totul în alt context, Maior a consultat anumite scrieri ale lui Heineccius (una din ele este atestată chiar în biblioteca sa personală)²¹, dar tot în direcția demonstrării civilizației și culturii romane, la care era îndemnat să se ridice și poporul român în calitate de continuator al vechilor romani.

273

Filosoful cel mai cunoscut și răspândit în secolul al XVIII-lea în Prusia și în celelalte state germane, inclusiv în imperiul habsburgic, t>a chiar și în multe alte țări din apusul și răsăritul Europei, a fost, după cum observam și mai înainte, . Christian *Freiherr* von Wolff²², al cărui nume este, aproape întotdeauna, alăturat de cel al lui Leibniz.

Legăturile sale cu genialul gânditor și matematician al epocii datează din perioada încheierii studiilor sale universitare, mai exact imediat după publicarea lucrării de doctorat: *Disser- tatio algebrica de algorithmo infinitesimali differentiali*. De fapt, această lucrare și atrage atenția lui Leibniz asupra sa, constituind începutul unui bogat și rodnic schimb epistolar între tânărul doctor în matematici și cei mai ilustru filosof al timpului (incontestabil cel mai de seamă și cel mai original gânditor german până la Kant și Hegel). Corespondența a fost adunată postum, în volumul *Briefwechsel zwischen Leibniz und Wolff* (C. Gerhard Verlag, Halle, 1866).

Interesul lui Leibni? pentru preocupările sale matematice îl determină pe Wolff să' acorde, cum era și firesc, o pondere sporită problemelor de matematică, fără să depășească, însă, aspectul lor informativ. Totodată Wolff se simte obligat să abordeze pe larg tezele cele mai cunoscute ale filosofiei leib- niziene. Preocuparea tot mai

susținută pentru logică și metodologie l-a condus la elaborarea metodei „științifice” de examinare și elaborare filosofică, devenită fir călăuzitor în scrierile sale filosofice ulterioare, care si fac din sistemul său de gândire un model al „raționalismului dogmatic” (caracterizarea îi aparține lui Kant). Dealtfel în introducerea la *Prolegomene*, subliniind rolul lui Hume în propria sa dezvoltare ca filosof original, același Kant arăta că tocmai filosoful englez l-a trezit din „somnul dogmatic”, formulă prin care își definea wolffia- nismul de tinerețe, de care nu s-a eliberat cu totul decât în *Critica rațiunii pure*, prima capodoperă a idealismului său critic. Delimitarea categorică de Wolff nu l-a împiedicat pe autorul *Criticii rațiunii pure* să aibă cuvinte de caldă apreciere a înaintașului său, ca unul din creatorii tenninologiei filosofice germane, cât și ca gânditor iluminist. În lucrarea *Was ist Aufk- lärung?* Kant sugerează o definiție foarte interesantă- pentru această mișcare de idei, care pornește de la o sintagmă latinească a lui Wolff (*Sapere aude!*) și în care încearcă să se înca-

274 dreze și pe sine, spunând despre ea că „este ieșirea din minorat și din incapacitatea de a te sluji de propriul intelect, fără a fi îndrumat de alții. Și acest minorat are izvorul în propria vină, când te scuzi că nu ești lipsit de intelect, ci, prin lipsa de decizie și curaj, de curajul de a te sluji de el fără a fi condus de altul. *Sapere aude!* [îndrăznește să știi!, n.n., I.L.] Să ai curajul de a te folosi de intelectul tău. Acesta e cuvântul *Aufklärung*. ”

Preocupările multilaterale ale lui Wolff dau impresia și, în parte, sunt rezultatul aplicării extensive a metodei sale „matematice” specu lativ-deductive, la cele mai diverse domenii ale cunoașterii. Dogmatizând raționalismul leibnizian, Wolff transformă rațiunea în instanță unică și supremă pentru judecarea întregii realități: filosofia lui devine expresia idealului unei rațiuni care are dreptul să investigheze tot ce există folo- sindu- se de o metodă riguroasă de analiză. Meritele și limitele lui Wolff, recunoscute de către filosofia postwolffiană, sunt foarte bine arătate de Kant în prefața la ediția a doua a *Criticii rațiunii pure*: „în executarea planului pe care îl trasează *Critica*, adică în viitorul sistem al metafizicii,

trebuie să urmărim metoda severă a renumitului Wolff, cel mai mare dintre toți filosofi dogmatici, care cel dintâi a dat exemplu (și prin acest exemplu a devenit creatorul spiritului de temeinicie până acum nestins în Germania), cum prin stabilirea legală a principiilor, determinarea clară a conceptelor, severitatea voită a demonstrațiilor, evitarea de salturi temerare în concluzii se poate merge pe drumul sigur al științei. Mai mult decât oricare altul era el excelent dotat să imprime metafizicii caracterul de știință, dacă i-ar fi trecut prin minte să-și pregătească mai întâi terenul prin critica organului, adică a rațiunii pure însăși...”

Cum remarcam chiar de la început, Wolff a fost și este apreciat, în general, ca sistematizator și vulgarizator al filosofiei leibniziene. Unul din discipolii săi, G.B. Bilfinger²³, a subliniat acest fapt încă pe când trăia el, susținând existența unei „filosofii leibniziano-wolffiene”.

Istoriografia modernă a reexaminat critic vechile aprecieri, stabilind delimitările cuvenite între ceea ce constituie travestire și vulgarizare în scrierile wolffiene. S-a remarcat în mod deosebit poziția diferită a lui Wolff cu privire la teoria monadelor, asupra cărora Leibniz are o concepție monistă, idealist-spiri-

275

tualistă, iar el înțelege în sens atomistic, iar sub aspectul substanței în mod dualist în spirit cartezian.²⁴

Această poziție a fost împărtășită și de discipolii lui Wolff, inclusiv de Baumeister; drept urmare, ea se regăsește în *Logica și Metafizica* tălmăcite de Samuil Micu; în schimb, în *Filosofia morală* și în *Dreptul firii*, deși numai sub formă implicită, întâlnim două concepții - cea dualistă, în textele traduse din Baumeister, și cea monistă, spiritualist-religioasă, în textele din iezuitul Steinkellner.

Wolff își trădează maestrul și în domeniul logicii formale. Se știe că Leibniz, cu intuiția sa genială, depășește perpsectivele logicii formale tradiționale, surprinzând uneori conexiunea dialectică universală. Metafizician banal, Wolff se reîntoarce la logica formală tradițională, pe care o interpretează didacticist, dar cu

pretenția de a-i ii explicat „legile naturale**”. Rigiditatea și îngustimea sa metafizică, precum și finalismul său excesiv au fost aspru criticate.

Wolff însuși nu a fost de acord cu caracterizarea gândirii sale ca o „filosofie leibniziano-wolffiană**”, după dum reiese din *Eigene Lebensbeschreibung* (editată de St. Wuttke, Leipzig, 1841), unde precizează că, la începuturile activității sale filosofice „*in metaphysicis, moralibus et politicis*”, ceea ce îl interesa în mod deosebit nu era exegeza ideilor din scrierile altora, ci definirea propriilor concepții, care au constituit canavaua centru viitoare sale scrieri în limba germană. Nu l-a preocupat, deci, identificarea propriei poziții cu filosofia lui Leibniz, ci a folosit de la acesta doar „unele concepte din ontologie, din cosmologie și psihologia rațională**” (*ibidem*, pp. 140-142). Încercând să-și definească el însuși originalitatea ca gânditor (deși poziția sa eclectică face inutilă demonstrația), Wolff o vede în organizarea sistematică a cunoștințelor și în rigurozitatea metodologică, respectiv în aplicarea „metodei matematice**” la „filosofie**” în spiritul metafizicizării „principiului rațiunii suficiente**”, astfel încât ea devine „știința lucrurilor posibile întrucât ele pot să existe**” (*Logica*, § 29), calea prin care cunoașterea își atinge scopul de a-l face pe om fericit. Filosofia este, pentru Wolff, o metafizică panlogică, logica formală fiind statuată ca doctrină prealabilă a întregii enciclopedii a cunoașterii. Logica însăși este tratată în sens metafizic, fiind întemeiată pe două principii, cel al *noncontradictiei* și cel al *rațiunii suficiente*. Al doilea este însă subordonat celui dintâi,

276 devenind (în opoziție cu principiul leibnizian al rațiunii suficiente) o ipostază a acestuia (orice obiect „posibil” are „rațiune suficientă” de a exista, din moment ce posibilitatea sa nu se contrazice în sine). Idealismul său este raționalist dogmatic, întregul demers al cunoașterii fiind întefneiat pe *raționamentul deductiv aprioric*. *Raționamentul inductiv* și, în general, *cunoașterea empirică* plutește, pentru Wolff, în *incertitudine*, iar *isto-ricitatea* proceselor și fenomenelor este redusă la minim. Fiind obligat să opereze totuși cu ele, de aici

trihotomia cunoașterii wolffiene: istorică - întemeiată pe cunoașterea empirică -, filosofică și matematică (forme ale cunoașterii raționale), Wolff ține să precizeze valoarea inferioară a datelor simțurilor, dar nu le exclude, în măsura în care îi pot sluji ca bază pentru construcția științifică modelată pe analiza rațională a conceptelor. Păstrând mereu distincția între cunoașterea rațională și cea empirică și între a cunoaște și a voi ca activități fundamentale ale spiritului uman, Wolff împarte totalitatea filosofiei, în „științe raționale teoretice” (ontologie, cosmologie, psihologie rațională, teologie naturală - respectiv ceea ce pentru Kant formează, în fond, domeniul „metafizicii” propriu-zise), „științe raționale practice” (filosofia practică, e pentru el, dreptul natural, politica, economia), „științe empirice teoretice” (psihologia empirică, teleologia sau teologia empirică, fizica dogmatică) și „științe empirice practice” (tehnologia și fizica experimentală).

Această din urmă disciplină a fost studiată și de Samuil Micu, dar nu în spirit wolffian, ci în cel galileo-newtonian, după, cum se observă din însăși definiția dată spațiului în traducerea sa din Baumeister (Cf. *învățătura metafizică* a lui Baumeister în traducerea lui Samuil Micu), ca și din distincția clară pe care o face între „speriință” și „speriment” (cf. *ibidem*), acordându-le un rol foarte important în cunoaștere, în opoziție, deci, cu Wolff însuși. Ontologia este, după Wolff, un fel de știință a oricărui obiect posibil și nu reprezintă numai o enumerare de predicate ale existenței, ci o „demonstrație” (plecând de la concepte bine definite și de la axiome) că nu există lucruri incomplet determinate, că materia e întinsă. Definiția a fost preluată de la Descartes și sofisticată, cu adaosul că e un agregat de entități simple care au în ele principiul schimbării lor: materia - *ens composita*, iar *ens simplex* poate să fie „spiritul” uman, Dumnezeu, dar și „atom al naturii” sau „unință”, respectiv în germană „*Einheit*”.

Cosmologia continuă, după Wolff, ontologia și demonstrează că lumea este totalitatea ființărilor finite din elemente simple, numite când „*atomi naturae*” (în

versiunea latină, adică în etapa de la Marburg), când „*Einheiten*” (în faza primă, germană, de la Halle), că în lume nimic nu se petrece întâmplător, că totul este supus unei ordini necesare (determinismul său este tot atât de dogmatic ca și raționalismul său), ceea ce nu-l împiedică să-i găsească acestei ordini un ultim temei în însăși existența lui Dumnezeu. -

Pietiștii și Regele-soldat fuseseră nedrepti cu el acuzându-l de ceea ce nu poate fi acuzat, dată fiind poziția sa profund teistă. Astfel, argumentul cosmologic al existenței lui Dumnezeu constituie pentru filosofia wolffiană punctul de sprijin al „teologiei naturale”, disciplină „rațională”, opusă teologiei pozitive, întemeiată pe revelație. Cât despre sufletul omenesc, el este conceput de Wolff ca o entitate simplă (ca și Dumnezeu, de altfel), înzestrată cu putere de reprezentare, iar știința care se ocupă de lucrurile posibile ale sufletului este „psihologia rațională”, căreia „psihologia empirică” îi ajută să stabilească „potrivit experienței principiile în baza cărora dobândesc rațiune lucrurile care se petrec în sufletul omenesc” (*Psychologia empirica*, § 1). Raportul dintre psihologia empirică și cea rațională este analog celui dintre fizica experimentală și cea dogmatică, respectiv prima furnizează celei de-a doua principiile tratării sale demonstrative. În privința raportului dintre suflet și corp Wolff admite doctrina leibniziană a armoniei prestabilite (respinsă pe plan cosmologic), susținând totuși că aceasta din urmă nu depinde numai de voința lui Dumnezeu, ci și de proprietățile instrumentului ei corporal, în accepțiunea modelului aristotelic, ceea ce îl îndepărtează din nou de Leibniz. Pentru Wolff normele morale trebuie să constituie maxime de conduită care să contribuie la perfecțiunea proprie și a aproapelui, să aibă valoare chiar dacă Dumnezeu nu ar exista, pentru că binele este ca atare prin sine și nu prin voința divină. Pe această linie se poate vedea că Immanuel Kant i-a rămas încă tributar maestrului său. În domeniul politicii și economiei Wolff se străduiește să formuleze idealul de stat prusac, care conține, de fapt, tezele absolutismului „luminat”.

Aspectul etic menționat nu scapă, desigur, neobservat de reacțiunea ideologică feudală. În special profesorii iezuiți (printre care și Steinkellner) se grăbesc să

condamne etica și

278 dreptul natural formulate de Wolff și discipolii lui. Poziția lor, respinsă în perioada absolutismului „luminat”, este restaurată și ea în perioada „restituțiilor”. Așa se explică de ce până și episcopul Bob își îngăduie să nu fie de acord cu „metodul” din scrierile wolffianului Baumeister, tălmăcite de Samuil Micu, preferându-1 pe ieziuitul Steinkellner. Dar asupra acestei probleme din urmă vom reveni mai pe larg, când ne vom ocupa nemijlocit de contribuția lui Samuil Micu la cunoașterea filosofiei iluministe în Transilvania.

Dacă am insistat atât de mult asupra lui Wolff și a gândirii sale, faptul se datorește, în primul rând, rolului pe care l-a avut wolffianismul în mișcarea de idei a epocii. De fapt, lucrările lui Christian Wolff și ale discipolilor săi au fost răspândite în toate țările române, ca de altfel și în restul Europei. În imperiul habsburgic atât scrierile lui Wolff însuși, cât mai ales cele ale discipolilor săi, Chr. Baumeister, Alexander Baumgarten, I.G. Feder etc., intraseră ca manuale în colegii și universități. Marea lor răspândire este atestată și de numărul însemnat de exemplare în bibliotecile principale din Transilvania. Christian Wolff este preferat mai ales cu lucrările sale matematice și de drept natural, în special cu *Jus naturae et gentium*. În Țara Românească și Moldova Wolff este tradus mai întâi în grecește, iar apoi și în românește. Cunoscătorii de limbă germană din Transilvania îl apreciază pe Christian Wolff, după cum reiese din frecvența sa în bibliotecile de aici, îndeosebi pentru scrierile sale erudite și de drept natural. În școală, unde predomină încă studiul în limba latină, este preferat Baumeister, care va fi tradus și în românește.

Fără îndoială, wolffianul cel mai original și valoros a fost Alexander Baumgarten²⁵, autorul unei scrieri intitulate *Estetica*, datorită căreia poate fi și considerat întemeietorul acestei discipline filosofice, deși o gândire estetică există încă din antichitate, fără să fi dobândit o denumire proprie și o sistematizare de sine stătătoare. Deși este wolffianul cel mai valoros, în Transilvania el a fost incomparabil mai puțin cunoscut decât Chr. Baumeister, ale cărei scrieri deveniseră și aici manuale

școlare.

Extrem de popular, Baumeister este azi foarte puțin cunoscut, în special în locurile unde și-a desfășurat activitatea. Materialele germane de referință, îndeosebi cele contemporane, îl trec cu totul sub tăcere. Astfel, chiar ultimele ediții ale

279 dicționarului *Meyers Neues Lexikon* îl omit cu desăvârșire dintre oamenii de cultură germani din secolul al XVIII-lea.

Faptul ni se pare ciudat, de neînțeles. Este adevărat că, pentru filosofia germană, atât de bogată în personalități ilustre chiar în secolul al XVIII-lea, un nume ca Baumeister ar putea să fie neglijat ca individualitate filosofică, din moment ce el însuși nu se consideră decât un modest popularizator al ideilor wolffiene. Așa s-ar părea și așa justifică, probabil, omiterea lui exegeții moderni ai culturii germane din secolul al XVIII-lea. Cu toate acestea, asemenea poziție stârnește nedumeriri. În definitiv, indiferent de valoarea scrierilor sale, poate fi neglijat într-o prezentare critică a culturii trecutului un autor care a figurat, cu nenumărate lucrări și în diverse ediții, în latinește sau în traduceri, timp de mai bine de jumătate de secol în colegiile și universitățile din diversele state germane și din imperiul habsburgic, fără a denatura însăși imaginea dezvoltării acestor culturi?

Se pare că intelectualul de rând german sau austriac n-a învățat, decenii de-a rândul, filosofia genialului Leibniz din scrierile acestuia (aproape inexistente în bibliotecile și în școlile epocii), ci în forma vulgarizată și, în mare parte, denaturată din perspectivă wolffiană, așa cum a înțeles-o și a expus-o în manualele sale modestul director de gimnaziu Friedrich Christian Baumeister. Alături de reminiscențe din Leibniz și Descartes, de idei wolffiene sau de ale discipolilor mai însemnați ai lui Wolff (Bilfinger, Thummig²⁶ etc.), sau Chr. Thomasius, manualele latinești ale lui Baumeister nu renunțaseră nici la exemplele clasicilor antici, inclusiv la logica tradițională aristotelică, în pofida ironiilor adresate celor din „turma” Stagiritului. Baumqister nu este și nu ține să fie neapărat un, gânditor original, din moment ce face din eclectismul maestrului său Wolff o normă de gândire și de viață. Dar, în manualele sale, se strecoară adesea după

cum vom vedea, idei mai îndrăznețe chiar decât ale maestrului său Wolff, tocmai datorită acestei atitudini eclectice. De aceea, credem nedreaptă omiterea lui Baumeister din materialele de referință germane, mai ales că francezii, deși cu o tradiție iluministă mult mai bogată și valoroasă, nu-l disprețuiesc și au găsit, de la început și până azi, aprecieri pertinente la adresa sa. Astfel, începând cu prima ediție a *Enciclopediei* (scrisă și publicată de marii gânditori ai „iluminilor”) și terminând cu mai recentul dicționar *Larousse*, materialele de

280 referință franceze îi consacră câteva rânduri și profesorului iluminist german.²⁷

Dealtfel, date în plus în legătură cu viața și activitatea lui Baumeister n-am descoperit decât din exemplarele cărților sale existente la B.C.U. Cluj-Napoca (respectiv din foile de titlu și din diversele prefete; decisiv rămâne, desigur, conținutul acestor scrieri). Astfel, din diversele foi de titlu aflăm că Friedrich Christian Baumeister, pe lângă funcția de profesor și rector al gimnaziului din Gorlitz, era membru „honorar” al Societății latine din Jena. În ce privește lucrările tipărite, vom încerca să aducem, de asemenea, câteva completări privind edițiile și datele când au apărut. Astfel, *Institutiones Philosophiae rationalis, Methodo Wolfii conscriptae* are prefata datată octombrie 1735 (se pare, deci, că ediția din 1736, din Wittenberg este prima), după cum la Cluj-Napoca întâlnim din aceeași lucrare o ediție vieneză, din 1775 / *Viennae / Typ. Ioan. Thom. Nob. de Trattner / Sao Caes. Aulae Typografi et Bibliop. MDCCLXXV*/, care a slujit, probabil, ca manual pentru anul I universitar (numit și de filosofie), fiindcă este mult mai cuprinzătoare decât partea respectivă din compendiul consacrat întregii filosofii. Dar tot aici găsim și indicația existenței unei alte ediții, din Wittenberg, notată *Isditio teria*, ca și aceea că ea a fost dezvoltată și îmbunătățită în 1739; la B.C.U. Cluj-Napoca această ediție a treia este legată într-un volum cu o lucrare aparte, respectiv cu cea pomenită în Larousse: *Institutiones Metaphysicae Ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae / methodo Wolfii adomatae* (Wittenbargae [...], 1738. Cât despre *Elementa / philosophiae recentioris /, usibus scholasticae*

accommodata et pluribus sententiis exemplisque ex veterum scriptorum romanorum monimentis illustrata, a fost tipărită, de asemenea, în mai multe ediții și mai multe locuri, încât e foarte greu de precizat care este ediția întâi și unde a apărut ea.

În *drand Larousse* se citează o ediție din Leipzig, din 1745, iar în prefețele edițiilor din Cluj-Napoca. [Claudiopoli] *Typ. Reform. MDCCLX*)?I [respectiv 1771] și Viena (*Editio novissima, / Viennae / Typis. Josephus Kurzbock. / Caes. Reg. Aulæ Typogr. eL Bibliop. / MDCCLXXIV* [respectiv 1774]), găsim indicată o altă ediție din aceeași localitate; pe foaia de titlu a ediției din Cluj-Napoca se precizează că este vorba de o *editio*

281 *nova*, după un exemplar tipărit la Leipzig în MDCCLV (deci în 1755, adică la zece ani după ediția menționată de *Larousse*, care nu era nici ea o ediție *princeps*, după cum indică datarea primei prefațe, Goerlitz, luna aprilie 1737). În orice caz, deosebirile dintre ediția din Cluj (1771) și cea din Viena nu afectează conținutul propriu-zis, care este identic. Ele vizează exclusiv paginația, rezultată din condițiile tehnice de tipărire (diferență până la sfârșitul volâmului de 4 pagini), iar înainte de prefața propriu-zisă a autorului ediția de la tipografia Colegiului reformat din Cluj-Napoca are și un cuvânt din partea editorului către cititor, *Editori Lectori*, în care cel dintâi îl lămurește pe cel de al doilea că s-a folosit de ediția din Leipzig din KdDCCLV, că tipărirea a fost găsită necesară de către Liber Baro. Franciscus Wesselenyi [de Nadad, cet.], care a promis că va plăti cheltuielile de editare înainte de a muri. „*Comitissa Susanna Rhe-dey de Kis-Rhede*”, ca soție devotată defunctului, a respectat angajamentul luat de acesta, prin care vrea să facă și un act de comemorare publică. Și, întrucât e vorba de a stabili ediția folosită de Samuil Ivficu pentru „facerea [ei] pre limba românească”, D. Popovici și alți cercetători, precum și Lucian Blaga sau semnatarul acestor rânduri, au crezut că este cea din Cluj-Napoca (1771). Argumentul pe care credeam că-l putem invoca era faptul că ediția aceasta putea fi mai accesibilă traducătorului la Blaj. Dar, după cum apreciază Pompiliu Teodor în studiul său despre izvoarele lucrărilor

de filosofie traduse si publicate de Samuil Micu, învățatul român se găsea în 1777 la Viena, ca *vice-ephemerius* la Sfanta Barbara, și tocmai în acești ani a început să tălmăcească din Baumeister - la început *Pfii- losophiae rationalis sive Logica*, dar nu' forma dezvoltată din lucrarea independentă a lui Baumeister, ci cea prescurtată, existentă în compendiul *Elementa philosophiae recentioris...* Și, cum se afla la Viena, iar ediția de aici apăruse în 1774, nu avea de ce să apeleze la cea din Cluj (1771), pe unde, probabil, nici nu trecuse. Și apoi, chiar din punct de vedere bănesc, al facilității de procurare, nu avea de ce să și-o comande la Cluj din moment ce-o găsea la Viena.

Odată stabilită ediția după care s-a tradus, va trebui să confruntăm tălmăcirea cu originalul, concomitent cu analiza conținutului în original și în traducere, fiindcă, fără nici un fel de răutate, trebuie să spunem că ultima operație nu s-a făcut

282 încă, din moment ce persistă, de la început, o serie de inexactități de detaliu si de apreciere cu privire la tălmăcire și chiar la originalul latin, fe nevoie de multă răbdare și stăruința ca să urmărești totul, pagină cu pagină, pentru a vedea mai întâi dacă Baumeister este într-adevăr un simplu *translator* în limba latină a expunerilor rezumative ale lui Wolff, după cum lasă el însusi să se înțeleagă în prefetele sale, apoi dacă Samuil Micu este, la rândul său, un tălmăcitor fidel al textului latin și, în sfârșit, dacă modificările făcute de cel din urmă se datoresc exclusiv dificultăților ivite din cauza terminologiei în limba română (a doua încercare după Cantemir, deși se pare că Micu n-a cunoscut-o pe cea dintâi), sau reprezintă poziții filosofice proprii.

În această privință, după cercetări dificile și îndelungate, putem afirma cu toată admirația față de marea sinteză a lui D. Popovici, *La litterature roumaine à l'epoque des lumieres*, inclusiv față de meritele ei în depistarea izvoarelor traducerii lui Micu, că profesorul clujean era nedrept cu traducătorul român când afirma atât de categoric că: „Faptul acesta [cum că Baumeister ar reproduce exact ideile lui Wolff și S. Micu ar traduce fidel, în privința conținutului, pe Baumeister, n.n.] răpește

atât lui Micu, cât și lui Baumeister *orice umbră de originalitate*" [s.n.]. Este adevărat că, în continuare, D. Popovici aduce un amendament de ordin mai general minimalizării precedente: „El ne arată însă în același timp că activitatea Școlii ardelene, care izbește în primul rând prin cuirasa ei de istorie și filologie, se alimenta, în straturi mai adânci, din fluidul gândirii filosofice a Europei din acea vreme. Raționalismul din *Aufklärung* își are astfel rostul său în explicarea revoluției săvârșite în literatura română a timpului¹¹ (versiunea românească, p. 202). Dealtfel afirmația desființătoare și, credem nedreaptă vine în contradicție cu alta, făcută pe aceeași pagină, ceva mai înainte: „Micu a transpus în românește partea cea mai mare dintr-însul [din tratatul lui Baumeister, *Elementa philosophiae recentioris...*, n.n., I.L], dar transpunerea a fost făcută cu anumite infidelități [ceea ce se dovedește cu totul adevărat, n.n.]. Ele nu rezultă, cum s-ar putea crede, fiind vorba de călugăr, din necesitatea de a atenua îndrăznelile laice ale originalului [această afirmație este perfect îndreptățită, fiind vorba de *Logică*, de părțile rămase nepublicate, în manuscris, dar falsă, în ce privește *Fiiosofia lucrătoare* și *Dreptul firii*, nu din vina sa,

283 ci a episcopului Bob, care l-a obligat să traducă părți - capitole întregi - din iezuitul Steinkellner, n.n.], ci sunt determinate de trebuința de a da o expresie clară textului românesc, trebuință care a impus definiții inexistente în textul original [afirmație cu totul falsă, întrucât Micu nu introduce definiții noi, ci el selectează doar ceea ce îi convine, n.n.] (*Ibidem*). Făcând asemenea afirmații categorice, cercetătorul era obligat la comparații și confruntări pe texte. Păcat că Lucian Blaga, care a supus unei analize aprofundate traducerea lui Micu - în special *Logica* l-a crezut pe cuvânt pe prietenul și predecesorul său în cercetarea acestei probleme, preluându-I necritic, cum am făcut toți ceilalți care ne-am ocupat ulterior de Școala ardeleană. Primul care a venit cu un nou punct de vedere în această problemă, întemeiat pe studierea manuscriselor tuturor tălmăcirilor folosite, rămase de la Samuil Micu, în ordinea realizării lor și a variantelor păstrate, a fost Pompiliu Teodor. Cercetasem până la

publicarea Studiului lui Pompiliu Teodor îndeosebi *Logica* și constatasem că nu e vorba de nici un fel de „definiții noi” introduse de Samuil Micu (ar fi fost un aport mult prea important ca să nu fie studiat în contextul istoric mai general al dezvoltării logicii ca disciplină filosofică), cum pretindea D. Popovici. Asupra celor două volume apărute la Sibiu nu mă aplecasem prea atent, dând crezare deplină profesorului D. Popovici. De aceea am rămas sincer și puternic intrigat când Pompiliu Teodor îl așeza pe Steinkellner pe același plan cu Baumeister, ca izvor al traducerilor, din volumele publicate de Micu la Sibiu. Și, pornind de aici, am început lectura paralelă a textelor latinești din Baumeister și Steinkellner. Dar, înainte de a trece la această dublă, iar uneori triplă confruntare, am revenit și asupra celorlalte tălmăciri (părți din *Elementa philosophiae recentioris...*), mai ales că Pompiliu Teodor, pe lângă foarte îndreptățită observație privind *Filosofia cea lucrătoare și Dreptul firei*, ne reproșa și anumite erori de date. Îndreptățită sau nu, iritarea ne-a stimulat în cercetare. Și prima nouă surpriză am avut-o tocmai în legătură cu *Logica*. Confruntând paragraf cu paragraf tălmăcirea lui Micu cu originalul latin al lui Baumeister, pe lângă absența totală a „definițiilor”, pe care D. Popovici pretindea că le-ar fi introdus cărturarul român, am descoperit, la început, o serie de poziții diferite ale „mult prea fidelului Baumeister” față de filosofia wolffiană în general și în

284

logică (unde este, dealtfel, cel mai credincios maestrului său) în mod special, iar în a doua jumătate a tălmăcirii o diferență destul de însemnată, ca text, dar mai ales ca poziție filosofică, rezultată nu din „definiții noi”, ci datorată unor omisiuni anume alese de traducător. Afirmatia categorică a lui D. Popovici trebuia, prin urmare, serios amendată.

Să începem însă mai întâi cu originalul latin, fiindcă, pe temeiul indicației din titlu, Baumeister nu ar fi decât un simplu reproducător al ideilor lui Wolff. Pe parcurs lucrurile se schimbă și încă unele

pe care le spune Baumeister însuși în prefața din 1735 la *Institutiones philosophiae rationalis* și mai puțin la ediția din Viena și la cea din Cluj din *Elementa philosophiae recentioris*... Astfel, în prima prefață, după ce se explică față de binevoitorul său cititor, cum a ajuns la o concepție nouă, antiscolastică, și prin ce primejdii a trecut în perioada dominației iezuite în școală, Baumeister ține să arate că doritorii de cunoștințe adevărate pot să se adreseze lui Wolff și elevului acestuia, Thummig. Este adevărat, *Logica* lui Wolff a fost expusă în limba germană și este mult mai bogată decât cea a lui Thummig, care este mai scurtă, dar și cu obscurități mai puține. De aceea, el a încercat să-l prezinte pe Wolff așa cum l-a înțeles, ilustrând cu exemplele proprii. Există, însă, o parte a *Logicii*, doctrina despre *adevărul probabil* (sau cum traduce S. Micu „adevărul cel puțin”) pe care, din motive și scopuri de conjunctură, Baumeister a expus-o pe larg. În a doua prefață, adică „1a *Elementa philosophiae recentioris*, Baumeister aduce cele mai mari elogii lui Wolff, pe care îl numește, la un moment dat, nici mai mult, nici mai puțin decât: „*philosophorum nostrae aetatis princeps*”, ceea ce nu-l împiedică să susțină exemplificarea ideilor cu maxime și exemple din filosofii antici romani, în special din Cicero, făcând o distincție precisă între „întinericul celor din turma lui Aristotel” și argumentele logice folosite de Cicero într-un stil ales și elegant. Pe parcurs, Baumeister se descurcă în felul său, fără a respecta prea mult și în toate problemele și diversele lor aspecte poziția wolffiană, uneori preferând-o pe a elevilor acestuia, alteori expunând și idei din „turma lui Aristotel”, iar câteodată preluând idei de la Thomasius și elevii acestuia. Să trecem, însă, la diversele sub-divizii ale filosofiei raționale, tradusă de Samuil Micu sub numele de *Loghica / adecă: / Partea cea cuvântătoare / a /*

285 filosofiei / in Buda: / S-au tipărit în Crăiască
Typografie Orientalicească a Universității Peștii, 1799.

Credem că dubla confruntare va necesita prea mult spațiu, dacă nu ținem seama și de rezultatele cercetării lui Pompiliu Teodor asupra manuscriselor de filosofie ale traducerii făcute de S. Micu. În această privință el aduce câteva precizări de mare interes: existența unor variante ale tălmăcirilor și datarea lor diferită. Astfel, primul grup

de manuscrise poartă, la Biblioteca Filialei Cluj a Academiei, nr. 119, din 1781-1782, și traduce din tratatul lui Baumeister; *Loghica: Filosofia morală, Etica și învățătura politică*; al doilea nr. 70 din 1786 *Filosofia etică sau morală*; al treilea cu nr. 120, din 1786 *Loghica*, în ultima redactare; al patrulea, nr. 94,1 și II, din 1782 *Dreptul firii sau Legile firești, Ethica și Politica* și cel de al cincilea - 226, fără an, *învățătura metafizicii*^{2*}. Prima variantă cuprinde și prima parte a tratatului lui Baumeister, pe care S. Micu o intitulează: *Loghica, acum întâi pre limba românească prefăcută de Samoil Clain, ieromonah de la Blajiu. Anul Domnului 1781, Scrisă la Viena Austriei* [Ms. rom. nr. 119. f. 3], iar în 1786 el dă o nouă versiune a *Loghicii*, pe care o revizuieste în 1787: *Loghica, adecă partea cea cuvântătoare a filosofiei, făcută și scrisă pre limba românească de ieromonahul Samoil Clain, de Sad. Văzută și îndreptată, 1787* [Ms. rom. nr. 120, f. 3], având pe ultima foaie a manuscrisului însemnarea: „Sfârșitul filosofiei cei cuvântătoare adecă a loghicii, scrisă întâi pre limba românească de mine, cel între ieromonahii [sic!] mai mic, Samoil Clain din mănăstirea Sf. Troiță din Blajiu, în anul 1781, iar acum a doua oară tot de mine Samoil Clain scrisă în anul 1786“ [*ibidem*, f. 174].

Am insistat asupra acestui fapt din mai multe motive: pentru că, pe lângă data exactă a primei versiuni, însemnarea respectivă amintește și de cea de a doua, ca și de cea când a fost revizuită și, de fiecare dată, figurează numele tălmăcitorului (ultima oară și la sfârșitul textului), ca și profesiunea și poziția socială a acestuia; în tălmăcirea tipărită la Buda în 1799-nu se mai pomenește, nici în foaia de titlu și nici în încheierea scrierii, numele tălmăcitorului, ceea ce presupune o intervenție din afară, care l-a obligat la această omisiune (probabil, tălmăcitorul fiind călugăr greco-catolic nu putea semna o traducere dintr-un autor protestant și încă iluminist, el însuși caracterizându-se

286 wolffian). Cât despre numele autorului, fiind vorba și de un manual, în secolul al XVIII-lea nu prea exista obiceiul să fie amintit. Deși nu figurează numele său ca tălmăcitor, pe parcursul acestei traduceri nu o dată Samuil Micu se destăinuie, arătând strădania depusă:

„Samoil Clain mult au ostenit până au făcut *Loghica* pre limba românească¹¹ (*Loghica*, p. 84), spre deosebire de cele două volume apărute la Sibiu (1800), sub titlul de *Legile Firei, Ithica și Politica sau Filosofia cea lucrătoare*, în care Micu nu-și destăinuie nicăieri identitatea ca tălmăcitor, deși își notase numele și aici pe manuscris, în primul rând pe prima variantă, care tălmăcea numai textul din Baumeister. Mai mult decât atât, vom avea prilejul să constatăm că Micu traduce selectiv, într-un spirit filosofic iluminist, mai avansat decât al originalului și chiar decât filosofia wolffiană în general.

Să revenim la texte. Astfel, S. Micu nu-l menționează pe autorul părții întâi a manualului latin, lasă pe dinafară și prefata acestuia, trecând direct la cele două capitole introductive despre filosofie în general: Cap. I, *Prolegomena de Philosophia ei- usque partibus* (la Micu: *De filosofie și de părțile ei*), format din 15 paragrafe și Cap. II, *De partibus et divisione Philoso- phiae* (*De părțile și împărțirea filosofiei*) alcătuit numai din trei paragrafe. Se poate constata, în această parte introductivă, că Baumeister este fidel concepției lui Wolff, iar Micu originalului latin. Paragrafele 1-5 dezvoltă teza wolffiană potrivit căreia cunoașterea este de trei feluri („*Triplex est cognitio humana*”): 1) istorică („*historica sive vulgaris*”), care nu este altceva decât rezultatul cunoașterii empirice (par. 3), prin simțuri („*nihil aliud sit, quam cognitio factorum sive rerum existentium*”); 2) filosofică („*philosophica*”), care este cunoașterea cauzelor („*quae nihil aliud est, quam cognitio causarum*”) și 3) matematică („*cognitio mathematica*”), care este cunoașterea cantității sau a măsurii lucrului („*quam recte dixeris cognitio- nem quantitatis sive mensurae rei*”). În paragraful 6 se revine, în același spirit wolffian, pentru a desemna locul fiecărei forme de cunoaștere, ca și în următoarele nouă paragrafe, pentru a le defini mai bine locul și rolul în sens aproape ortodox wolffian. Fără să vrea, Baumeister se contrazice mai flagrant decât Wolff în defipirea raportului dintre cunoașterea prin simțuri (inferioară, dar necesară la Wolff numai pentru formularea și

că socotește cunoașterea istorică drept baza cunoașterii filosofice („*Cognitio historica est fundamentum cognitionis philosophicae*”), apropiindu-se de formularea lui Locke, bineînțeles în esență și nu în termeni, mai ales că el-își continuă formularea cu ideea potrivit căreia cauzele lucrurilor trebuie căutate în lucruri înseși („*Et qua enim ratione causas rerum cognoscas, nisi res ipsas antea non veris?*”), care face de prisos afirmarea cunoașterii filosofice prin „*judecări a priori*”, cum cere Wolff și cum, fără să-și dea seama că se contrazice, afirmă și el la poziția a III-a („*Cognitio historica est infimus cognitionis humanae gradus, quia inferior in cognoscendo gradus excogitari nequit*”) numai pentru a nu se îndepărta de poziția celui dintâi. Stăruințele ulterioare asupra determinării cât mai riguroase a definițiilor sunt, într-adevăr, în spiritul ortodox al lui Wolff. Și s-ar părea că în acest capitol și traducerea lui Samuil Micu a fost mai fidelă față de originalul latin. Dar, cum învățatul român are încredere deplină în valoarea de cunoaștere a faptelor istorice, pentru că are încredere în generai în cunoștințele izvorâte din simțuri, el ajunge totuși pe parcursul capitolului I la contradicții și mai flagrante decât Baumeister. Și acesta din urmă definește, de fapt, cunoștința istorică tot în sens eclectic, îmbinând raționalismul dogmatic cu empirismul lockean. În acest caz și traducerea românească este absolut fidelă: „Când cunoaștem cele ce sunt, sau cele ce se fac, atunci se zice că avem *cunoștință istoricească*, că *știința istoricească* iaste cunoștința a lucrurilor cele ce sunt sau cele ce se fac” (*Lo'ghica*, p. 4). În general, toată traducerea respectă aici orientarea lui Baumeister, destul de inconsecventă în eclecticismul ei. Samuil Micu consideră însă necesar să folosească și exemple proprii, care încurcă lucrurile, fiindcă acestea nu reprezintă cunoștințe inferioare, în sensul minimalizator wolffi-ano-baumeisterian. Astfel, exemplul de cunoștință istorică pe care îl aduce în continuare („Cunoști din scrisorile lui Livie [Tit Liviu] cum împărăția romanilor din mică foarte mare au crescut...”) nu constituie simple date ale simțurilor, ci o confuzie a unui raționament inductiv cu totul desconsiderat de Wolff, pentru care singur raționamentul deductiv este valabil.

Dar, învățatul român nu dă exemple numai de *cunoștință istorică* din istona romanilor, ci și de „cunoștință filosoficească, „care iaste

288

cunoștința pricinilor". Drept urmare, dacă primul exemplu afirma ascensiunea imperiului roman, cel de dl doilea dă o explicație declinului acestuia: „Adecă: dacă știi că împărăția Romanilor pentru aceea au căzut [desigur explicația nu dezvăluie necesitatea, respectiv cauza determinantă, ci câteva dintre fenomenele prin care se manifestă aceasta, n.n., I.L.] că bogățiile au adus lăcomie și s-au dat pre sine Romanii'desfătărilor și patimilor și lenii, și asa s-au pierdut împărăția. Cunoștința acestei pierderi a împărăției romanilor iaste filoso- ficească..." (*Ibidem*, p. 5). Deosebirea față de primul exemplu constă numai în faptul că în acesta raționamentul inductiv era implicit, iar cel de al doilea este explicit, deci tot în sens diferit de ceea ce numește Wolff cunoștință filosofică. În schimb, *cunoștința matematicescă* este tradusă fidel din original.

În legătură cu exemplele istorice date de Micu ne îngăduim să facem o paranteză. Pentru el, ca și pentru ceilalți învățari români, iluminismul nu este nici simplă influență din afară, dar nici o instituire unilaterală a rațiunii pentru critica orânduirii și instituțiilor feudale existente. El vizează un întreg proces istoric, grandoarea și declinul romanilor, precum și începuturile renașterii acestora ca români, respectiv marile realizări ale domnilor români în lupta cu turcii și cu alți cotropitori străini. Ca iluminiști, istoricii Școlii ardeiene au nevoie de o cunoaștere rațională a trecutului, dar nu pentru justificarea prezentului, cum face școala istorică germană din secolul al XVIII-lea, ci pentru a lumina propriul popor de ce din strămoși atât de viteji și de respectați a ajuns el înrobii, în umilință, mizerie și ignoranță. Samuil Micu face istorie pentru a „lumina" neamul său, care, cunoscând adevărul și având pilda strămoșilor, trebuie să lupte pentru a-și redobândi bunăstarea materială și spirituală. Cunoașterea este pentru el atât cauza nemulțumirii față de prezentul insuportabil, cât și a optimismului său istoric: „Ăcestea sunt care foarte pre scurt am socotit a le aduce pentru ceva cunoștință a

neamului românesc, cu care câtuși de cât să pociu băga neamului românesc la inimă ca să gândească de sine și să caute din ce părinți și din ce oameni iaste și cât de puternic și de cinstit odinioară au fost și tuturor limbilor groaznic de stăpân! Iar acum să socotească la câtă ticăloșie au venit și cât iaste el cel mai de jos neam, o durere, slugă și rob, prost și neînvățat, sărac și 'lipsit. Și dintru această socoteală să-și descîiie *ochii minții* [rațiunea n.n., I.L.] și măcar

289 puținel, ca printr-o crepătură, să zărească statul [starea, situația, n.n., I.L.] său, și privind la cei de demult ai neamului său părinți, să nu facă de ocară mărirea acelora carii erax)ameni învățați, oameni războinici viteji, oameni care sus căuta, nu se lăsa proști și robi. Acestea ca într-o oglindă privindu-le, să înceapă a gândi și de mișlociri cum să se poată face iarăși cinstit, iarăși mărit, să se apuce de învățătură, că prin învățătură să câștigă înțelepciune și prin înțelepciune să dobândește fericirea¹¹²⁹. Aceleași temeuri și aceleași idealuri îl călăuzesc și când se adresează claselor avute ale națiunii; „...ci mai înainte de toate să se muncească ca toate învățăturile și știința în limba sa să le aibă, că atunci și mai lezne și mai mult vor putea învăța, ci pentru aceasta cei ce pot și au modru, bine iaste să învețe grecește și latinește și alte limbi. Cât de vestiți și de măriți sunt nemții, italii, angliei și alte neamuri care toate învățăturile le au în limba sa, cărora nu le iaste rușine de limba sa.” (*Ibidem*, p. 91.) Important este însă că totii fiii neamului său să se folosească de izvoarele înțelepciunii și „fericirii¹¹, „...și alte cărți de înțelepciune [cum socotește el și *Loghica* pe care o tălmăcește] să le cetească cu de adinsul, că întru acelea și mișlociri spre fericire vor afla și vor vedea cum alte neamuri din robie s-au scos și s-au fericit și au crescut, și prin acestea să le urmeze: Iar de cele ce au făcut neamurile care din fericire au venit la ticăloșie, să se ferească” (*ibidem*, pp. 91-92). Micu observă mărirea și decăderea popoarelor, poate inspirat din D. Cantemir sau chiar din Giambattista Vico. E vorba de schema generală pentru că, altfel, deși pune preț pe cunoașterea istoriei, el vede istoria încă raționalist-

metafizic, neînțelegând dezvoltarea socială și, ca atare, nedeosebindu-se prea mult de modul wolffian de interpretare a faptelor, adică în fond anistoric. La baza optimismului său stă atât încrederea în rolul cunoașterii istoriei de către conaționalii săi cât și forța de influențare pe care poate s-o exercite exemplul strălucit al glorioșilor strămoși asupra contemporanilor săi. În mod deliberat Micu nu o data le spune românilor romani, iar romanilor români, indiferent de perioada istorică în care se petrec lucrurile: Oricum, pentru Micu există o unitate de misiune națională în a scrie cărți de istorie, gramatici, traduceri literare și tălmăcirii de cărți filosofice.

Închizând paranteza prilejuită de exemplele istorice folosite de Samuil Micu, trebuie să conchidem că, în primul capitol, atât originalul latin, cât mai ales tălmăcirea lui românească, deși

290 admit dogmele wolffiene cu privire la împărțirea și natura cunoștințelor, vin, cum am văzut, și în contradicție cu ele înseși, dând o apreciere mai pozitivă cunoașterii istorice decât Wolff, în schimb, în capitolul al II-lea - *De partibus et divisione Philosophiae (De părțile și împărțirea filosofiei)*, nici Baumeister, și nici Micu nu se îndepărtează de poziția wolffi- ană, amintită pe parcurs, și nu merită să stăruim asupra ei decât în măsura în care relevă eforturile învățatului transilvănean de a crea o terminologie românească. Mai întâi, însă, câteva cuvinte despre § 15 din primul capitol, în care sunt expuse cele trei exigente ale stilului filosofic, traduse de învățatul ardelean absolut fidel.

Crezându-le probabil inexistente în original, Lucian Blaga era, pe bună dreptate, entuziasmat de ele.³⁰ Faptul că reprezintă o traducere nu le scade prea mult valoarea în condițiile cunoscute ale epocii. Există însă un alt capitol care se referă mai îndeaproape la terminologie și în care Samuil Micu își îngăduie într-adevăr unele precizări proprii în spiritul său de ideolog al deșteptării naționale, recomandând îmbogățirea limbii cu neologisme precumpănitor latine, deși nici aici nu se îndepărtează prea mult de original (cf. *Loghica*, p. 58).

Să trecem însă deocamdată la împărțirea și denumirea științelor, care, după cum remarcam, sunt prezentate în

cel mai ortodox spirit wolffian: „Partea aceea a filosofiei, carea cuprinde adevărurile cele de lipsă de fericire și înțelegerea (mai mult) de cât faptele le îndepărtează, cu cuvânt grecesc *teoretică* să zice, adică privitoare cu mintea [...] Iară învățăturile, care dau porunci cum să-și îndrepteze omul faptele, obiceiurile și năravurile sale, cu cuvânt grecesc să zice *practică filosofie*, adică lucrătoare" (*ibidem*, pp. 16-17). Față de originalul latin, Samuil Micu indică și originea grecească a termenului. Referitor la împărțirea disciplinelor științifice în categorii corespunzătoare, redăm doar denumirile, fără definirea conținutului lor. Astfel, din filosofia teoretică fac parte „*Filosofia cea firească, adecă fisică*" (în original; „*Philosophiam naturalem sive Physicam*"); „*Metafizica*" („*Metaphisicam*") care cuprinde patru părți: „*ontologhia*", „*cosmologhia*", „*psychologhia*", „*teologhia firească*" (*Loghica*, p. 17; Baumeister, *op cit.*, p. 10.)

Observăm că Samuil Micu lasă la o parte foarte importanta subîmpărțire a psihologiei - în *empirică* și *rațională*. Vom

291 vedea că nu întâmplător, pentru că în actul de cunoaștere cărturarul român nu va separa cunoașterea senzorială de rolul rațiunii în prelucrarea datelor simțurilor. În continuare, filosofia practică este subîmpărțită în: a) „*Filosofia practică cea preste tot sau de obște* [...], b) „*Dreptul firei* c) „*Etica* [...]", d) „*Politica* [...]" (*ibidem*, pp. 17—18).

După această introducere filosofică generală în spirit wolffian urmează *Loghicii sau filosofiei cei cuvânătoare Prolegomena sau cuvânt înainte (Logicae sive philosophiae prolegomena)*, care cuprinde paragrafele 19-28. Din nou precizări riguroase, cum cerea metoda „matematică" a lui Wolff, dar unde datele prezeritate sunt comune oricărei logici formale obișnuite. În acest sens, logica naturală este identificată cu însușirea *naturală* a omului de a judeca și raționa, iar logica *artificială* cu logica formală învățată, cu artă" de a gândi. Omul cu carte nu se poate limita la logica naturală. La rândul ei, logica artificială (ceea ce numim logica formală) se subîmparte în *teoretică* și *practică*. Cea teoretică se ocupă cu cele trei operații ale intelectului: *ideea* sau *noțiunea*, *judecata* și *raționamentul* (sau *silogismul*). Cât

despre logica practică, ea este enunțată ca o aplicare a logicii teoretice la cunoaștere. În logica formală de azi, ea corespunde metodologiei, dar la Baumeister se deosebește, destul de mult de ceea ce se înțeleg acum prin problemele de metodologie în logică. *

Prima parte, sau teoretică, se ocupă, de la Aristotel încoace, de cele „trei lucrări ale minții”, semnalate în *Prolegomena (Logicae pars. 1. Theoretica seu de tribus mentis operationibus)*, în bună tradiție aristotelică, deși în prefață autorul se grăbește să se desolidarizeze de „întunecimile turmei lui Aristotel”. Înșiruind capitolele și paragrafele afectate celor „trei operațiuni ale minții”, ne vom convinge atât de conținutul, cât și de forma tradițională a părții respective: cap. I. - *De Ideis seu notionibus* (§§ 29-53); cap. II. - *De usu vocum terminorum circa voces* (§§ 54-64), cap. III. - *De definitionibus* (§§ 65-70); cap. IV. - *De divisionis* (§§ 71-73); cap. V. - *Judiciis et Propositionibus* (§§ 74—104); cap. VI. - *De Ratiocinatione et Syllogismo* (§§ 105-125) și cap. VII. - *De Syllogismis minus ordinariis, itemque consequentis, quas vocant immediatis* (§§ 126-141).

Este o latură comună și utilă, fiindcă Wolff însuși n-a reușit, în această privință, să depășească obișnuita parte esențială a

292 logicii formale tradiționale, din care au fost înlăturate multe din școlile scolastice, care întunecau expunerea limpede a Stagiritu- fui și o făceau mai puțin accesibilă decât forma ei extinsă originală, dar de o raționalitate exemplară. În aceasta constau, de fapt, atât meritele cât și neajunsurile acestei părți din *Logica* lui Baumeister, pe care Samuil Micu s-a străduit s-o tălmăcească pe cât posibil fidel. Dar, pentru că terminologia învățatului român era în curs de creare, preferăm, uneori, să traducem în limbajul nostru de azi textul, față de care originalul latin ni se pare în asemenea cazuri mai inteligibil. În drumul spre idee, *Logica* lui Baumeister socotește necesar să definească prima etapă a generalizării logice, percepția simplă, care nu este altceva decât reprezentarea în minte a unui lucru, fără afirmație și negație. Se vorbește, apoi, de *noțiune*, denumită și *concept*, și pe care anticii o numeau simplă

aprehensiune. Trecând la sfera și conținutul noțiunii, se vorbește despre *modi* (felurile) în care sunt oglindite lucrurile înseși pe care le percepem. Din modul de reprezentare rezultă dacă ideea este clară sau obscură, calitate care contribuie la distingerea lucrurilor percepute de celelalte (*ibidem*, p. 17). Urmează, apoi, o prezentare sistematică a gradului de claritate a percepției lucrurilor în diversele noțiuni. Clarității îi este opusă obscuritatea, ambele înțelese și în funcție de gradul de cunoaștere a lucrurilor; de aceea putem vorbi de o obscuritate completă și de una relativă. Se realizează, de asemenea, o întreagă clasificare a ideilor obscure din diversele propozițiuni. În bună tradiție raționalistă carteziană, clasificarea se face în noțiuni clare și distincte, și în altele confuze. Se procedează și la stabilirea „criteriului” de distincție, după ușurința de comunicare, înțelegere etc., de unde și subîmpărțirea în *complet* și *incomplet* distincte (*ibidem*, p. 20). Situându-se pe poziția raționalistă aristoteliciană, logica lui Baumeister este refractară oricărei orientări platoniciene. Fără să surprindă unitatea dialectică dintre general și particular, dintre individual și universal, se subliniază că generalul există în particular și individual: „Felurile și spiritele [noțiunile de gen și specie, n.n., I.L.] nu sunt ceva lucru care să aibă osebă a sa stare, ci se socotesc întru cele singuratece” (*Loghica*, p. 41). Se poate observa că în această parte a logicii - respectiv la formarea noțiunilor prin abstractizare, explicarea abstractizării însăși Baumeister o face după Bilfinger³¹.

293

În capitolul II din partea întâi, despre folosirea cuvintelor sau a termenilor, Micu traduce primul paragraf (54) astfel: (Ideile, care le închipuim, și le facem în minte, le spunem altora prin cuvinte, că cuvintele sunt semnele ideilor, care anume cu sunet încheiat [articulat, n.n.] le spunem. Sunet încheiat iaste toată vorba, care omul o vorbește și se poate scrie. Semnul iaste, a cărui idee îmi stârnește a altui lucru idee.” (*Loghica*, p. 50.), care nu diferă prea mult de originalul latin al lui Baumeister, decât prin omiterea omonimiei cuvânt-termen și a

trimiterii la explicația din ontologie. Se acordă un loc important terminologiei - propriu și impropriu folosite, după cum sunt explicați termenii metaforici și cei familiari, cu importanța lor pentru cunoaștere, în practica oratoriei și în creația literară. În paragraful 64 întâlnim și celebra comparație a cuvintelor cu banii (la români de la predoslovia lui Simion Stefan încoace, reluată și de Șincai în prefața la *Catehismul ce} mare*), precum și combaterea amestecului nedorit de cuvinte din limbi străine, de folosire nerațională a neologismelor.³² Sunt respinse, de asemenea, semidoctismul și snobismul, chiar dacă nu sunt definite cu acești termeni.

Între Samuil Micu, care trebuia să se lupte cu o limbă încă insuficient cizelată și precizată sub aspect științific, lucrurile se prezintă oarecum diferit. Și el dorește claritate și omogenitate, dar trebuie să țină seama de sărăcia limbii științifico-filosofice la care apelează. Astfel, dacă în traducerea părții a II-a a textului latin menționat Micu este mai apropiat de original: „Fiindcă pentru aceea vorbim ca alții să ne înțeleagă, nu să cade să amestecăm cuvinte străine în vorba românească, adică: nemțește sau ungurește, cu turcești și slavonești sau dintralte limbi, mai ales când vorbim cu de cei mai prosti¹¹ [simpli, neinstruiți, n.n.] (*Loghica*, p. 57), în privința primului aspect, adică al folosirii unor termeni general valabili, inexistenți în stadiul respectiv al limbii române, el optează și pentru neologisme, dar cu măsură și circumspecție: „Iară unde lipsește limba noastră cea românească și nu avem cuvinte, cu care să putem spune unele cuvinte, mai ales pentru învățături și în științe, atunci cu socoteală, și numai cât este lipsa, putem să ne întindem să luăm cuvinte ori din cea grecească, ca Jdin cea mai învățată, ori din cea latinească ca de la a noastră maică, pentru că limba noastră cea românească iaste născută din limba cea latinească” (*ibidem*, p. 60).

Reținem din nou unitatea de concepție a lui Samuil Micu tălmăcitorul de lucrări filosofice iluministe și ideologul național, cu dragoste pentru popor, dar și neînduplecat când este vorba de valoarea-crezului său latinist pentru dezvoltarea limbii și poporului român. Mai

întâi interesul de a putea fi citit și de cei mai „proști”, iar în al doilea rând ridicarea la idealul de „roman” prin latinismul lingvistic ponderat, când acesta este absolut necesar. '

Capitolul III se ocupă amănunțit de definiții, de condițiile lor, cu notele caracteristice și în termeni adecvați. Nu sunt excluse exemplele celebre din Cicero (*Paradox.*, V.C.I), respingerea cercului vicios și a folosirii cuvintelor ambigue și metaforice. Când notele sunt neesențiale, definiția este doar nominală, dar când acestea aparțin lucrurilor precise, avem de-a face cu definiții reale. Pentru a înlătura orice echivocuri, Baumeister își părăsește din nou maestrul și se reîntoarce la antici, pentru stabilirea exactă a sferei și a conținutului cuvintelor folosite, ceea ce presupune să se țină seama, în prealabil, de: etimologia, sinonimia și omonimia lor. De asemeni, se cere a nu se confunda definiția cu descrierea. Definiția întemeiată pe reflexia adâncă este cea filosoficească (cf. Baumeister, *op. cit.*, p. 43).

Capitolul patru - *De Divisions* - demonstrează că această „*divisio*” (împărțire, clasificare) este prezentarea întregului în părțile sale.

În capitolul cinci se discută despre *judecăți* și „spuneri” (propoziții), precizându-se, sub aspect metodologic, Ceea ce este identic și diferit în relația dintre categoria logică (judecata) și cea gramaticală (propozițiunea). În același context se analizează, de pildă, când anume formularea, judecata este *propoziție* sau *enunț*, este adecvată sub aspect logic sau de ce, între subiectul și predicatul logic, verbul a fi se numește „copulă”. Pe seama lui Iuliu Caesar, Baumeister operează toate distincțiile clasificării propozițiilor sub aspect gramatical și filosofic (când cuprind judecăți); simplă și complexă (în gramatică); afirmativă și negativă (tot în gramatică etc.), dar universală și particulară în filosofie (c[^]re, la rândul ei, poate fi afirmativă și negativă etc.). Tot în legătură cu propozițiunea logică se fac și alte clasificări, privind raportul dintre conținutul lor în formulare, subiect + predicat, stabilind următoarele tipuri de judecăți *de*

7) *Conversia*, 8) *Aequivalentia*. După cum, în situațiile concrete ale valorii lor, ele se mai numesc contrarii, contradictorii, aequipo- lare etc. (*Ibidem*, p. 45-56.)

Ultimele două capitole, VI și VII, din partea teoretică a *Logicii* lui Baumeister se ocupă, după cum arătam, de raționament și silogism (*De Ratiocinatione et Syllogismo* și *De Syllogismis minus ordinariis itemque consequentiis, qua vocant imme- diatis*). Primul formulează toate condițiile și regulile raționamentului deductiv, respectiv ale silogismului. Se analizează termenii raționamentului deductiv: major, minor și concluzia, respectiv premisa majoră, termenul mediu și concluzia. Dpci, toate regulile aristotelice, banalizate de-a lungul sutelor de ani de tratare didactică obișnuită. Este expusă, apoi, și analiza condițiilor raționamentului just, cu o mare bogăție de exemple pentru fiecare în parte. Sunt amintite și figurile scolastice de vocabule mnemotehnice. Spre deosebire de Baumeister, Samuil Micu desconsideră figurile silogistice scolastice, afirmând că nu sunt de folos, fiindcă nimeni nu se mai slujește de%le.

La capitolul VII se vorbește despre omiterea unor propoziți- uni și despre transpunerea aftora în realizarea raționamentului, precum și despre silogisme compuse: *condițional* sau *ipotetic*, *disjunctiv* și *copulativ*.

În sfârșit, trecem la partea a II-a, mai originală și în elaborarea lui Baumeister, dar îndeosebi în tălmăcirea lui Micu, fapt care, din păcate, n-a fost observat până acum de cei care s-au ocupat de ea. Am arătat împrejurarea în care am ajuns la descoperirea unor aspecte demne de luat în seamă și nementionate până acum.

Asa după cum s-a putut vedea, deși nu și-â trădat poziția specifică de exponent al unei ideologii naționale, în care un rol însemnat îl joacă latinismul istoric și lingvistic, Samuil Micu a tradus destul de fidel *Logica* lui Baumeister.- La rândul său, Baumeister însuși, cu abaterile amintite (folosirea u*or interpretări contemporane, ca și anumite concesii destul de serioase față de logica formală aristotelică tradițională, inclusiv unele reminiscențe scolastice), este, de asemenea, relativ fidel lui Wolff, în special în partea filosofică introductivă, care credem că e potrivit să fie numită *metafizica logicii*, fiindcă Wolff, care scrie despre totul din univers (plante, animale, sisteme solare,

296 planete, sateliți, Dumnezeu, economie), înainte de a-și expune metoda matematică, apelează la principiul noncontradicției, căruia îi adaugă derivata lui așa-zicând deterministă, numită de el principiu al rațiunii suficiente. Orice lucru posibil care nu se, contrazice în sine poate deveni astfel real, deci are cauză suficientă pentru a fi. Cum spuneam, acest aspect, ca și clasificarea științelor a fost menținut și de Baumeister, pentru a se trece, treptat, la o expunere „cuminte”¹⁴, tradițională a noțiunilor, definițiilor, judecăților și raționamentelor.

În partea a II-a, încă din prefață, Baumeister ne avertizează că despre *probabilitate* („adevărul părut”) și-a expus propriul punct de vedere, folosind, între altele, aplicări ale lucrării lui Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*³³, o întreagă expunere despre elocință, etc., dar respectând unele laturi slabe ale eclectismului wolfrian, cu preluări din Descartes asupra cunoașterii empirice. Aici Samuil Micu și-a îngăduit însă ca, folosind ceea ce socotea just din Baumeister, să omită aspecte importante neconvenabile.

Să precizăm, mai întâi, că textul original latin cuprinde în întregime 222 paragrafe, dintre care 141 constituie introducerea filosofică generală + partea teoretică și 81 de paragrafe, partea a II-a. De reținut, de asemenea, că, în partea a II-a, la Baumeister există și o intercalare *De eloquentia* (de 28 paragrafe speciale - între § 200 și § 201). Tălmăcirea lui Micu nu numără decât 212 paragrafe, fără să omită însă nici unul din partea întâi a *Logicii*, care se încheie, ca și la Baumeister, cu paragraful 141. Această deosebire n-a fost remarcată până acum. Se vede că nici nu s-a făcut o confruntare a originalului latin al lui Baumeister cu tălmăcirea românească. Și după toate acestea s-au formulat aprecieri de genul celei citate din D. Popovici, ca să nu mai amintim și de lucrări ale unor specialiști în alte discipline, care iau de bună afirmația că Samuil Micu a adus adăugiri neînsemnate textului original. Dar, înainte de a discuta conținutul paragrafelor greșit numerotate, trunchiate, contopite și omise propriu-zis, fiindcă aceasta e realitatea, să vedem ce n-a tradus Samuil Micu din partea a II-a a *Logicii* lui Baumeister, cum de i-au ieșit lui Micu doar 71 de paragrafe, în loc de 81, cât are originalul + cele 28 speciale intercalate.

În capitolul I - *Despre adevărul cel de peste tot (De veritate in genere)* originalul și tălmăcirea sunt,, aproximativ, la fel,

297 cuprinzând ambele paragrafe 142-145. Și în capitolul II (având ca titlu original: *De iis quae veritati adversantur. Falsitate. Errore, Praejudiciis et Falaciis*) tălmăcitorul respectă atât conținutul textului, cât și așezarea lui în pagină, de la primul (§ 146) până la ultimul paragraf (§ 156)., Dar, odată cu primul paragraf din capitolul al III-lea (*De veritate certa*) apare și prima deosebire. În mod firesc paragraful trebuia să poarte numărul 157, având același conținut cu § 157 din originalul latin, dar dintr-o neatenție, la S. Micu el rămâne tot 156, ca și ultimul paragraf din capitolul precedent. În consecință se schimbă și numerotația celor următoare. Astfel că tălmăcirea paragrafelor originale 157-164 este nujnerotată 156-163. Așadar, până aici, în afară de greșala de numerotare de la primul paragraf, care atrage și schimbarea numerotării celorlalte, tălmăcirea respectă, după cum vom vedea, destul de fidel conținutul originalului latin. Paragraful original 165, numerotat 164 în tălmăcire, nu este tradus decât parțial (prima frază), iar restul este omis. În continuare, paragrafele originale 166 și 167 nu sunt traduse. Apoi, din nou, paragrafele originale 168-190 sunt traduse destul de adecvat, dar sunt numerotate 165-187; tălmăcirea paragrafelor originale 191-192 este unificată într-unul singur, 188, după care traducerea celorlalte, de la 193 până la 195, este, de asemenea, fidelă și corespunde celor din tălmăcire, numerotate însă de la 189 la 191. În continuare, originalele latine 196-200, la care se adaugă cele 28 speciale, intercalate după § 200 al textului principal și consacrate *Elocinței*, sunt omise cu totul în tălmăcire. Paragrafele latinești 201-208 sunt transpuse fidel în românește și corespund paragrafelor 192-199 din traducere. Textul tălmăcirii dintre § 209 și §210 este unificat, la Micu, în § 200. De aici și până la sfârșitul *Logicii*, respectiv paragrafele latine 211-222, textul este tradus în întregime, originalului corespunzându-i în tălmăcire §§ 201— 212. Iată, deci, cum se prezintă

lucrurile sub aspect strict formal, ca și explicația, de același ordin, de ce originalul latin are 222'paragrafe, iar tălmăcirea numai 212. Fiindcă, după cum va reieși din analiza pe texte, nu este vorba de simple omisiuni fără importanță.

Să pornim; deci, de la primul capitol din partea a II-a a *Logicii* intitulat „. Despre adevărul cel de obște (*De veritate in genere*), unde sunt - prezentate „îndreptările" care duc la

298 descoperirea adevărului, deci căile prin care poate fi descoperit acesta prin cele „trei lucrări" ale mintii - noțiune, judecată și raționament. Dar, înainte se precizează ce este „adevărul" și de ce este el necesar (§ 142). Se trece, apoi, la cele trei feluri de adevăruri: 1) „metafizicesc", 2) „eticesc", 3) „loghicesc". Lucian Blaga observa în analiza sa asupra acestui capitol că Hegel va dezvolta conceptul de adevăr „metafizic" definit de Baumeister (după Wolff) și tradus de Micu „ca o potrivire între un lucru concret și «ideea» generală [în sens conceptual] a acestui lucru"³⁴. Adevărul eticesc" este, cum era și firesc, tot o potrivire, dar între ceea ce gândești [„socotești" 1 și „ceea ce spui". În logică adevărul care interesează mai presus de toate este cel „loghicesc", definit drept „cuvința și întocmirea gândurilor noastre cu lucrul însuși", respectiv adecvarea ideilor despre lucruri cu lucrurile înseși, iar adevăr „loghicesc" se află în judecățile și raționamentele noastre: „ *Veritas ergo logica est convenientia cogitationum nostrarum cum re ipsa* ". Și traducerea ar fi mai degrabă: „Deci, adevărul logic este potrivirea ■ gândurilor noastre cu ele însele" (§ 144), care s-ar deosebi simțitor de ceea ce afirmă Micu în tălmăcire, dacă în paragraful precedent (143) propozițiunea ultimă nu ar arăta raportul între adevăr și lucru: „*Si denique remittit nobis repraesentamus, uti in se est, veritas logica repraesentationibus nostris inesse dicitur*" Baumeister, *op. cit.*, p. 75).

În capitolul II (*Despre toate acelea care se împotrivesc adevărului, adică despre rătăcirii, greșeli, prejudecăți și amăgiri*), Samuil Micu este, cum afirmam înainte, fidel originalului. Dar originalul însuși nu este

prea fidel lui Wolff, deși Baumeister se referă direct la Wolff, dar și la Thomasius (*ibidem*, p. 78), când combate prejudecățile întemeiate pe principiul autorității. Se pare că prin Thomasius a preluat indirect însăși combaterea prejudecăților în spiritul lui Bacon (cu diferiții săi „*idola*”). Este adevărat, există în *Aufklärung*, de la specialistul în drept canonic Riegger și juristul Heineccius până la Wolff și diverșii săi discipoli din Germania și Austria, o serie de luări de poziție împotriva prejudecăților. Dar, în sistematizarea făcută de Baumeister se observă și „*idolii*” lui Bacon, după cum se observă spiritul acestui gânditor materialist și în distincțiile dintre „*experiență*” și „*experiment*”. Reminiscențele din Bacon, precum și unele influențe din John Locke, referitoare la

299 psihologia cunoașterii empirice, sunt preluate, probabil, tot prin intermediul lui Thomasius, care acordă un rol mult mai însemnat experienței decât Wolff. Baumeister se reîntoarce însă, în spirit wolffian, la raționalismul lui Descartes, folosind îndoiala metodică a gânditorului francez (*ibidem*, pp. 78-79). Falsul rezultă, potrivit lui Baumeister, din nepotrivirea dintre ideea pe care ne-o facem despre un lucru și lucrul însuși și el apare în toate cele trei operații: în idei (pentru că lucrurile nu sunt conforme cu reprezentările noastre despre ele); în judecăți (dacă afirmă negând și neagă afirmând); în raționamente (fie construindu-le din premise false, din care deducem apoi concluzia, fie neglijând regulile raționamentului). Eroarea înseamnă substituirea sau confundarea adevărului cu falsul sau invers. Acest fel de eroare se mai numește confuzia judecăților. Prejudecata nu este simpla comitere a unei erori, ci o părere falsă preconcepută. Eroarea poate rezulta dintr-o judecată greșită, în timp ce prejudecata este o judecată fără rațiune sigură și care precede orice judecată sigură, de unde îi vine și numele. Pentru înlăturarea prejudecăților se recomandă critica lor, pornind de la punerea lor prealabilă la îndoială (Descartes). Prejudecățile sunt împărțite după profesii: „în lucruri teologhicești”, „filosoficești și doftoricești” și după vârstă: „a prunciei, a ju’niei, a bărbăției și a

bătrânețelor". Se trece, apoi, direct, la câțiva „idola” bac’oni, între care locul principal îl ocupă prejudecățile „originii și izvorului”, de la care pornesc „praeiudicia **auctoritatis hu-manae** (inclusiv „cea arhierască”), „*praecipitantiae*”, „*proprietatis*”, „*confidentiae*”, „*diffidentiae*”, dintre care multe sunt preluate de la diferite grupuri sociale, „*praeiudicia rectae, receptae hypotheseos sive doctrinae, familiae, nationis, patriae, antiquitatis, novitatis et innumera alia*” (unele dintre ele amintind de *Jdola flori, specus, theatri etc.*, - “(*ibidem*, p. 78). Samuil Micu traduce fidel și nu ezită să combată și prejudecățile „teologhicești”, ca și cele întemeiate pe autoritate (pe spusele) „arhierelui”¹⁴ (probabil că-1 avea în față și pe episcopul Bob). Trebuie, desigur, să ne ferim de toate’ de erori, amăgiri, înșelăciuni, dar nu mai puțin de prejudecăți. În privința celor din urmă Micu tălmăcește astfel, destul de exact, originalul latin: „Dintru aceasta luminat să vede că nimica altă nu poate atâta face, ca să ne ferim de prejudecăți, decât aceasta, adică: ca pricinile, pentru ca fieștecăre spunere o ținem

300

adevărată sau neadevărată, mai chiar [clar] și mai desfăcut, și mai dezvoltat și mai pre amănuntul să le ispitim, și să le cercetăm [investigația și verificarea, ambele de ordin materialist-empiric, n.n.] și nu îndată să judecăm, ci puțințel să așteptăm având îndoiala [de natură raționalistă, carteziană, după cum reiese și din continuare], până ce cu bună trezvie și luare aminte vom cugeta, ca așa cu cunoștință să fim...” *Loghica*, p. 131). ..

Un loc însemnat se acordă combaterii înșelăciunilor, cu citate din clasicii latini, în special din Cicero, *Lib. de Off.*, Cap. XXXII și T. Livius, Cap. LVIII și LIX (Baumeister *op. cit.*, pp. 79-80).’

Înainte de a fi demascate și combătute, înșelăciunile sunt categorisite în: *fallaciae ambiguitatis, amphiboliae, compositionis, divissionis*” (*ibidem*, pp. 79-81).

În sfârșit, în capitolul al 11-lea *Despre adevărul cel de bună seamă*, respectiv în latinește *De Veritate certa*, încep deosebirile menționate încă la începutul prezentării *Logicii*. Astfel, primul paragraf al originalului poartă

numărul 157, iar al traducerii 156, deși în esență au același conținut. Se face aici o distincție foarte importantă între ceea ce pare *fals* și- între ceea ce este cu adevărat fals, deoarece ceea ce prezintă o anumită similitudine cu adevărul propriu-ziș se numește *adevăr probabil* sau „părut“, cum îi spune Ș. Micu. încă din prefață Baumeister ne avertizează că analiza adevărilor probabile îi aparține mai mult decât izvoarelor folosite. Paragraful original 158, respectiv 157 în tălmăcirea lui Micu, revine la sublinierea că potrivirea sau nepotrivirea, dintre subiectul și predicatul propoziției le face pe acestea distincte una cu alta, transformându-le în propoziții contrare, care se explică prin faptul că una este falsă și alta adevărată, lucru de care suntem absolut siguri. Adesea raportul nu este de potrivire sau nepotrivire sigură; ele se definesc tocmai prin incertitudine. Următorul paragraf, în original 159, iar în traducere 158, face distincție între certitudinea *obiectivă* și *subiectivă*. Datorită gradului de cunoaștere a lucrului respectiv, fiecare își formulează părerea sa, dar numai cea care se potrivește cu lucrul însuși este un adevăr obiectiv. Micu tălmăcește astfel: „Iară fiindcă unul mai ales, altul nu destul de ales cunoaște în spuneri legătura Temeiului și a Zisului, nu e minune că aceeași spunere unuia cu bună seamă este adevărată, altuia nu.

301

Tot ce în sine cu bună samă e adevărat, adevărat iaste că nu poate de-o dată să fie și adevărat și neadevărat; însă nu tot iaste adevărat, pentru aceia și nouă cu bună samă nu ne iaste adevărat.¹⁴ (*Loghica*, p. 142.) în spiritul eclectic wolffian se trece, apoi, la paragraful următor (în original 160 și în traducere 159), la căile descoperirii adevărului: „speriința“ („*experientia*“) și „arătarea“ („*demonstrația*“): „Doao căi sunt ca să putem ști ceva, că cu bună samă este adevărat. Mai întâi de speriință, apoi de arătare mai chiar vom grăi.“ (*Ibidem.*) Am reproduș întregul paragraf, spre a se vedea că Micu admite ambele căi de a cunoaște dacă un lucru este adevărat sau nu; o parte comună, deocamdată, cu originalul. Definind experiența, Micu se menține pe aceeași poziție cu Baumeister, fiindcă în această parte Baumeister uită de rezervele grave ale lui Wolff cu privire la experiență.

Paragraful 161 din original, respectiv 160 din tălmăcire, dă definiția experienței. O prezentăm în traducerea lui Micu: „Speriința o zicem că iaste cunoștința, carea să dobândește când luăm aminte de cele ce cu simțirile le prindem. Asea judecă: cunoaștem, cum că focul încălzește, că nu cugetând, sau cu mintea cuvântând [raționând], am cerut și am aflat adevărul aceștia, ci simțirea sa pe fieștecine l-au învățat". (*Ibidem*, pp. 142-143.) Poziția este fidelă originalului și nu omite nimic.

În paragraful 162 din original, respectiv 161 din traducere, poziția filosofică empiristă a originalului și a traducerii este, evident, în spirit lockeian (avem în vedere experiența *externă* și *internă*, cea comună și cea specială, anume și cu pricepere făcută). Datele sigure ale experienței sunt folosite atât în original cât și în traducere pentru combaterea superstițiilor grosolane. Iată cum traduce S. Micu prima parte a paragrafului în cauză: „Despre speriiintă acestea să cade a le însemna: 1 Cum că toată simțirea, sau priceperea și cunoștința noastră au iaste dinlăuntru, au dinafară". În original se spune: „*omnis sensio sive perceptia* " - respectiv „orice senzație sau percepție", dar Micu extinde conceptul de „senzație", adăugându-i, ca opoziție, pe cel de „cunoștința noastră", ceea ce va duce la apariția unor deosebiri între „noțiunile" folosite, care vor contribui și ele la precizarea deosebirilor de poziție între original și traducere, rezultate din omiterea anumitelor paragrafe ale originalului. Poziția empirist-materialistă în cunoaștere este acceptată de

302

S. Micu fără nici o rezervă, chiar și în formularea ce depășește cadrul dat al textului original (traducerea, p. 143; original, p. 84). Acest fapt reiese și din cea de a doua parte a paragrafului: „2 Fiindcă sunt unele care, cu ajutorul simțirilor, și cel învățat și cel prost le cunoaște; iară altele sunt, care numai cei învățați cu *sperimenturi* le cunosc, se vede cum că speriiința una iaste proastă și de obște [**„vulgarem sive comunem"**], care și cei învățați și cei proști o au; alta se zice cu meșteșug [*„eruditam sive artificialis* "].

Cu speriiința de obște și proastă și cei învățați și cei proști cunosc cum că focul e calcf, însă cum că Aierul

iaste greu numai cei învățați, multe sperimenturi făcând, au cunoscut/¹ (Traducere, p. 143.) Deosebirea dintre original și tălmăcire nu este prea mare; cert este că Micu subliniază mai puternic deosebirea dintre *experiență* și *experiment*, în timp ce originalul amintește termenul de experiment doar în treacăt; „*non nisi erudita, experiments variis institutis*”, ceea ce arată că S. Micu este familiarizat cu termenii fie direct din Francis Bacon, fie din fizica experimentală de care s-a ocupat în mod special în studiile sale. Poziția a III-a a paragrafului este tălmăcită astfel: „Numai cele ce sunt și cad supt simțiri și le cunoaștem prin speriință”. Cât despre pozițiile 4 și 5, despărțite în textul original, la Micu sunt traduse legat, dar fără omisiuni esențiale. Se continuă, deci, cu poziția 4: „Drept aceia, ceia ce aduce speriința, ca să adevereze [să argumenteze] vreo spunere, aceasta să cade să aducă vreo întâmplare singuratică [*„casum singula-rem “* în original, de fapt, întâmplare individuală], adecă: lucrul, care cu el s-au întâmplat sau cu altul” [din nou un accent mai pronunțat în tălmăcire pe accepțiunea materialistă a experienței]; „Dintru carea a avea iaste cum că rău greșesc carii socotesc că au prins, și au cunoscut cu simțirile și să laudă că au speriință de lucru care niciodată nu l-au cunoscut cu simțirea, ci numai cuvântând, sau, închipuindu-și că de airea le-au venit în minte, au socotit, că așa iaste” [în textul latin această eroare se numește „*vitium subreptionis, quid constitit in eo si nobis quid videmur experientiam et sensione percipere quod minime experimur*”] (traducere, p. 144; original, p. 85.) Importantă este și continuarea, în care, pe baza înțelegerii juste a experienței, sunt combătute foarte categoric superstițiile cu „duhuri” și „strigoii” (traducere, pp. 145-146).

303

. Caracterul iluminist este evident și, spre deosebire de alte părți, aici este întemeiat pe înțelegerea justă a experienței ca izvor și mijloc de cunoaștere autentică, pe o poziție ce nu se deosebește, în esență, de modul de-n înțelege experiența nu al lui Wolf’f, ci al lui Locke însuși,

Paragraful următor, 163 în original și 162 în traducere, subliniază necesitatea unor reguli metodice pentru cunoașterea prin simțuri, prin experiență, pentru

ca să se ajungă la cunoștințe valabile. În special Micu dă acest sens paragrafului, traducând doar esențialul din latinește, dar cu o finalitate mult mai pregnantă decât în original. În sfârșit, se trece la paragraful 164 din original și 163 din tălmăcire, care stabilește condițiile unei bune și valoroase cunoașteri prin experiență, preluată probabil de feaumeister din Thomasius și prin acesta din Locke, fiindcă nu este în spiritul ortodox wolftian, iar la Micu intervin, probabil, și propriile aprecieri, pornind de la cunoașterea fizicii gali-îeo-newtoniene. Adăugându-i și partea introductivă, îl prezentăm, deci, în traducerea lui Micu: „De multe ori s-au făcut întrebare, oare simțirile noastre înșală-ne și de ne înșală, cum pot și să ne facă cale, ca adevărat, și fără îndoială să cunoaștem [este evident tonul foarte optimist, de încredere în cunoașterea empirică], carea ca să poți ținea bine, acestea-ți înseamnă: 1. Simțirile, când se pun toate cele de lipsă la simțire, nu ne înșală; adică: nu ne pun noao înainte, și nu arată vreun lucru mincinos, neadevărat, că simțirile ca simțiri nici întăresc, nici tăgăduiesc; ci judecățile cele repede care le facem din simțiri, acelea de multe ori ne înșală [cunoașterea prin simțuri oferă un material adecvat pentru judecăți valabile, adevărate]; 2. Deacă așa vei îndrepta, și vei tocmi simțirile, ca de va judeca mintea după ieie, să nu să înșele, trebuie ca organele sau uneltele cele simțitoare să fie sănătoase, și o patimă să nu aibă. Pentru aceia cel ce iaste ponivos [orb], sau nu are ochi sănătoși, nu poate să judece de văpsele, sau cel ce are friguri, de gustul bucatelor; 3. Ca mintea, când judecă după simțiri, să nu să înșele, cele ce le simțim mai cu luare-aminte trebuie să le socotim, că, cu cât mai de-adinsul și mai cu amănuntul socotești, și iai aminte, cu atât mai chiară [clară] iaste cunoștința (§ 32); și într-acest chip nu e așa mare primejdie că vei greși; 4. Foarte folosește ca lucrul care vrei să-l cunoști cu atâtea simțiri să-l cerci, cu cât se poate cerca. Că deacă cu mai multe simțiri același lucru vei prinde,

304 atunci ideea [respectiv conceptul, noțiunea] lucrului ce-l cuprinzi, mai chiară va fi (§ 32). Această îndreptare o au ținut Isaac, când cu simțirea au vrut să osibească pre Iacob; l-au auzit (iată auzirea), l-au sărutat pe Iacob (iată gustul) și au mirosit hainele lui (iată mirosirea), numai

vederea au lipsit. S-au înșelat Isaac, dar nu cu simțirile, ci cu judecata, carea din simțiri prea repede o au făcut. Această îndreptare a simțirii o țin și doftorii, carii când vrea să cerce leacul, să uită la el să-l vază, îl miroase și-l gustă: 5. Ca să nu te înșele judecata, carea stă în simțiri, să cade să nu fie lubrul mai departe decât să poate bine prinde cu simțirea.¹¹ (*Ibidem*, pp. 146-148.) Cum spuneam, originalul latin nu se deosebește esențial de traducere (Cf. *op. cit.*, pp. 86-87.)

După toate aceste reguli ale cunoașterii prin simțuri, absolut valabile pentru gânditorii materialist-empiriști (englezi), era limpede că trebuia să vină și o concluzie în acest sens. Paragraful următor, respectiv 165 din original și 164 din tălmăcire, conține această concluzie în prima frază, după care Baumeister, aducându-și aminte că este și „discipol al Jui Wolff”, trece la retractări, bineînțeles într-o formă cât mai elastică, spre a nu izbi prea tare contradicția dintre cele spuse înainte și cele ce urmează. Situându-se aici pe o poziție consecventă, Samuil Micu refiză să-l urmeze pe Baumeister în tribulațiile sale filosofico-psihologice'idealiste. Revenind pe urmele lui Wolff, Baumeister minimalizează rolul cunoașterii prin simțuri în «■spiritul lui Descartes, care face din experiență o cunoaștere inferioară, confuză. Să vedem, deci, cum arată § 165 din originalul latin, respectiv § 164 din traducerea lui Samuil Micu. Mai întâi primul: „*Hic cautionibus circa sensiones experientiam que observatis, facile nunc via muniatur ab,veritatem*” [încerc o traducere mai apropiată de original: „Ținând seama de aceste stipulații în ceea ce privește experiența, ți se va deschide acum calea spre adevăr”], pe care S. Micu o tălmăcește, tot fidel, dar cu o concluzie fermă la cele formulate înainte, în spiritul empirismului materialist; „Aceste toate de vei lua aminte și le vei păzi, Iszne vei umbla pre calea adevărului și-l vei afla” (în original p. 87; în traducere p. 148). Micu adaugă și rezultatul folosirii experienței, fiindcă nu este vorba numai de a deschide „calea spre adevăr” - pe care o recunoaște și Baumeister, „ci și de a-l afla”, ceea ce pe plan empirist depășește toată filosofia

305 wolffiană, cu toti discipolii.ei mai mult sau mai puțin credincioși. Traducând textul latin și descoperind în el

idei tratate la început într-un spirit ce se abate de la wolffianism, Micu îl urmează relativ fidel. Când însă Baumeister încearcă să dea îndărăt, făcând un adevărat *volte-face*, învățatul român nu este dispus să-i repete și contradicțiile: Paragraful 165 din original nu se oprește până unde traduce S. Micu, ci continuă astfel;

„*Experientia. formamus nobis cum ideas sive notiones, turn iudicia et enuntiones. Notiones autem, experientia aquisitae, non nisi sunt individuates et singulares, iudiciaque, quae his notionibus, per experientiam formatis, nittuntur, appellantur intuitiva.*

*E gr. TITIUM videris, tune notio, quam, ope sensationis de eo tibi formas, est individualis sive singularis. Si TITIUM videris ebrium, tunc indicium, TITIUS est ebrius, est intuitivum. Illud autem indicium, quod per raticionium ex iudicio intuitivo elicitur, dici solet indicium discursivum sive dianoeticum. E gr. TITIUS est ebrius, ex alio quod memoria tibi fuggerit ebrius non esse mentis compos, tertium elicis. TITIUS non est mentis compos. Hoc tertium iudicium **discursivum sive dianoeticum.***” (Ibidem, pp. 87-88.) Adică încercând să redăm în românește această minimalizare a cunoașterii prin simțuri, proprie doar lui Baumeister, fiindcă S. Micu a omis-o, am putea să continuăm astfel: „Prin experiență ne formăm nu numai idei sau noțiuni, ci și judecăți sau enunțuri. Noțiunile, însă, dobândite prin experiență nu sunt decât individuale sau particulare iar judecățile, care se sprijină pe aceste noțiuni formate prin experiență, se numesc intuitive. De pildă, dacă îl vezi pe TITIUS, atunci noțiunea pe care prin lucrarea senzației ți-o formezi despre acesta este individuală sau singulară, dacă pe Titius îl vei vedea beat, atunci judecata Titius este beat este intuitivă. Acelei judecăți pe care prin raționament o desprindem din judecata intuitivă se obișnuiește să i se zică judecata discursivă sau dianoetică. De pildă, Titius este beat, te va face ca să-ți treacă prin cap că beat nu ești stăpân pe mintea ta și vei deduce a treia judecată că TITIU^ nu este în toate mințile. A treia judecată este discursivă sau dianoetică.”

Se poate observa cum prin aceste definiții și clasificări ale judecăților rezultate din cunoașterea senzorială se ajunge implicit la minimalizarea valorii de cunoaștere a noțiunilor și judecăților

306 întemeiate pe experiență, într-un spirit care amintește de raționalismul cartezian preluat de Wolff, dar pe care Micu nu l-a acceptat. Exemplele cu TITIUS continuă și în paragrafele 166 și 167 din originalul latin, pe care Micu nu le mai traduce, în primul (§ 166) nu mai este amintit, de fapt, exemplul cu TITIUS, ci, dimpotrivă, sunt prezentate și câteva considerații pozitive despre experiență, deși restrictive: „ *Quamvis et notiones et iudicia, per experientiam formata, sunt singularia, nationes tarnen universales possunt mutari* - O abatere empiristă de la Wolff, deși precaută, fiindcă este vorba de „câteodată¹¹, când și noțiunile și judecățile formate» prin experiență pot fi totuși transformate din „singulare în universale¹¹, cu condiția ca „*ipsiusque adeo experientiae fensionumque ope, pervenimus ad notiones distinctas universales sive definitiones*”, adică, pornind de la aceeași experiență, mai exact de la rezultatul ei - senzațiile - „să ajungem la noțiuni distincte universale sau definiții¹¹, ceea ce potrivit concepției carteziene nu se poate obține decât prin cunoașterea rațională.

În continuare, Baumeister formulează o altă serie de subterfugii pentru a se reîntoarce tot la maestrul său Wolff⁵⁵.

Cât despre paragraful original omis de Micu, el este foarte lung, abundă în cunoscutele exemple cu TITIUS, pentru a recomanda tot felul de rezerve și precauțiuni, unele mai mult sau mai puțin justificate, care aproape anulează cele spuse mai înainte despre valoarea de cunoaștere a experienței și fac pregătirea pentru trecerea la importanța demonstrației, care este esențială în concepția wolffiană.³⁶ Ca erudit cu o serioasă apreciere a experienței reale, pe care nu o confundă cu latura ei cea mai insignifiantă, grosolan subiectivă, Samuil Micu are perfectă dreptate să omită asemenea paragraf. Baumeister își continuă netulburat expunerea minimalizând rolul experienței, pentru a sublinia, apoi, superioritatea „demonstrației^{11, 31}.

După omisiunile amintite, Samuil Micu traduce din nou, anume începând cu paragraful 168 din original, care devine la el 165. În felul acesta el trece direct, de la prezentarea experienței ca O- cale sigură pentru aflarea adevărului, la rolul demonstrației. În acest sens, este

interesant de urmărit cum arată prima frază din noul paragraf în traducere și în original (§ 165): „Până acum, am zis de sperință, să zicem ceva și de arătare [demonstrație]. Arătarea zicem că iaste împletirea și legătura

307 cea mai cu bun rând a cuvântărilor [a raționamentelor]. în arătare nu să spun altele, fără numai cele ce sunt adevărate, adecă: arătarea iaste adevărarea spunerii [propoziției] sau a lucrului ce să zice, cu temeuri adevărate -și fără îndoială" (p. 149) care, în formularea lui Baumeister, sună astfel: „*Hactenus de experientia. Sequitur, ut de **demonstratione**, tanquam altera veritatis certae fonte* [dintr-alt izvor cert al adevărului] *pauca ad feramus. **Demonstrationem** vocamus connexiones ratio- cionum* [raționamentelor] *in quibus nullae praemissae, nisi certae, admittuntur* [numim demonstrativ conexiunea demonstrațiilor, în care nu se-admit nici un fel de premise, dacă nu sunt sigure]; *sive **demonstratio** est probatio theseos sive propositionis alicuius, certis et indubitatis principis nixa*" (p- 91).

Din limbajul specific se observă că Baumeister încearcă să se apropie din nou de Wolff, în opoziție cu Samuil Micu, care nu-ț acordă „demonstrației" un rol mai mare decât experienței.

în continuare, paragraful 169 din originalul latin corespunde paragrafului 165 din tălmăcirea lui Mijcu, iar pozițiile explicative, care statuează regulile demonstrației corecte, la Micu se îndepărtează pe alocuri de original și, ca atare, și de concepția wolffiană. Pentru exemplificare, transcriem traducerea lui Micu, iar din originalul latin prezentăm, în paranteze, numai părțile tălmăcite mai liber, care atrag după ele și modificări de interpretare: „îndreptările arătării sunt acestea: I. Nu toată adevărarea vreunei spunerii să poate sau trebuie să se zică și să se tie arătare, 'măcar că toată arătarea iaste adevărare [*„probatio”*]. [In textul latin, mai lung se dau și niște exemple sofisticate]. II. Temeiurile sau începuturile arătării „*Principia demonstrandi*” să chieamă spunerile acelea pe care ca pre niște stâlpi să proptește arătarea. De acestea sunt hotărârile, axiomele și alte spunerii, care așa sunt de chieare cât nu să pot mai chiear arăta".

Baumeister scrie: „*Huc pertinent definitiones, axiomata* (până aici textul este identic), *experientiae postulata, aliae item propositiones, quae itam demonstratae sunt*”. „III. Când spunerea cea de arătare se adeverează din axiome și din cunoștințele cele de obște și din hotărâri, atunci să zice că arăți *din cele mai dinainte* [„a priori”]. Iară când adeverezi ceva din speriință, care prin simțiri se dobândește, arătarea să zice *din Cele de pre urmă* [„a posteriori”]. Alții arătarea cea din cele mai dinainte

308

[„apriori”] o zic că iaste adevेरirea aceia cu carea arăt că fapta purcede de la pricina sa.” Baumeister prezintă poziția raționalistă dogmatică în forma sa completă: *Alii ita: Demonstratio a priori est ilia probatio, qua efectum ex sua causa demonstra: a posteriori, cum causam ex effectu probo* ” (în traducere, p. 150; original, p. 92).

Demonstrația este clasificată, în continuare, în analitică și sintetică.

Capitolul IV [*De veritate probabil*] sau în tălmăcirea lui S. Micu, *De adevărul cel părut*] trebuia să fie, după cum anunță autorul originalului latin, mai puțin wolffian și, ca atare, mai original. Este adevărat că, fiind raționalist dogmatic, Wolff nu operează cu nuanțe de adevăr insuficient de general (care oricum, se întemeiază pe cunoașterea empirică și trebuie să recurgă la raționalismul inductiv, desconsiderat de el). De aceea, Baumeister este nevoit să treacă la o tratare diferită a problemelor pe care le ridică „adevărul probabil”, după cum Samuil Micu traduce, și în continuare, selectiv. Să urmărim, însă, concret raportul dintre tălmăcire și originalul latin.

Primul paragraf original, 177, poartă numărul 170 la Samuil Micu și este tălmăcit destul de apropiat, mai ales că exemplele sunt luate din CICERO.³⁹ Vom da, deci, cuvântul tălmăcitorului. Ce anume înțelege prin adevărul probabil [„cel părut”] și valoarea lui, deocamdată, practică: „Precum până acum am tâlcuit cele ce să țin de cunoștința cea cu bună samă adevărată, așa acum rândul ne aduce la cea ce să împotivește adevărului cel cu bună samă [„sigur”], că de multe ori ni să întâmplă, de așa puține vedem din cele ce trebuie să le vedem, ca să putem bine cunoaște lucrul, cât lucrul ce-l voim să-l știm

nu-1 putem chiar cu bună samă și fără de îndoială ști. La o întâmplare ca aceasta zicem că adevărul cu *părer*e îl cunoaștem. Drept aceia spunerea cea părută, întru care zisul pentru oarece semne [indicii], și asemănări de adevăr să zice de temei, și să zice oarece semne și întâmplări și asemănări de adevăr, judecăm că adevărat așa iaste acel lucru, de carele iaste întrebare și cercare.⁴¹ (Traăucere, pp. 158-159.)

Deci, adevărul probabil sau „*părut*” reprezintă un grad de cunoaștere a realității, este o părere întemeiată pe anumite indicii și similitudini evidente de adevăr. Paragraful 175 din original, tradus ca § 168, la fel de fidel ca și cel anterior, dez-

309 voltă alte aspecte ale adevărului probabil, îndeosebi ale părerii în sensul cel mai propriu al cuvântului, care nu aduce neapărat indicii și asemănări care să dovedească adevărul, ci reprezintă mai degrabă un fel de credință, care poate fi complet infirmată de fapte, din care izvorăște această părere. Deci „*părutul*”, respectiv „*probabilul*”, nu este o categorie a neîncrederii în cunoașterea incompletă, din mers, ci, dimpotrivă, are un caracter stimulat

în paragraful 172, respectiv 169 în traducere, se discută, între altele, despre consensul unanim și adevărul probabil și, în legătură cu aceasta, despre argumentul existenței lui Dumnezeu întemeiat pe consensul popoarelor. Concluzia privind ultimul aspect este, atât în original, cât și în tălmăcire că existența lui Dumnezeu întemeiată pe consensul popoarelor nu reprezintă decât o simplă părere.

Adevărul „*părut*” nu este însă desconsiderat de Baumeister și, cu atât mai mult, de Samuil Micu. Fundamentarea acestei varietăți de adevăr îi oferă iluministului german posibilitatea de a pune în discuție valoarea cunoștințelor dintr-o seamă de discipline științifice. Dar, înainte de a se ocupa de fiecare în parte Baumeister subliniază diferența specifică: „Multe și diferite sunt spițele și chipurile părerii. Alta iaste părerea cea istoricească, alta cea fizicească, alta ermeneuticească și tâlcui- toare, alta practicească, despre care pe rând și deosebi vom spune” (*ibidem*, p. 163). Prezentarea fiecărei „*spițe*” de păreri constituie totodată un început de critică

a izvoarelor istorice, de definire a legilor fizice, de interpretare a lucrărilor literare și de îndreptar practic în problemele acute ale vieții. Deși inspirată dintr-o serie de autori pe care îi și indică, această parte a *Logicii* lui Baumeister depășește îngustimea dogmatică a raționalismului wolffian. Curățită' și de inconsecvențele lui âaumeister, tălmăcirea lui S. Micu ar merita, desigur, să fie reeditată. Retipărirea ar defini mai exact adevărata contribuție a Școlii ardelene la răspândirea unei gândiri filosofice progresiste în țara noastră.

Introducerea în clasificarea adevărilor probabile se face în paragraful 173 din original, respectiv 170 în traducere, pentru a se trece, apoi, la criteriile de stabilire a gradului de adevăr, între care, alături de indicii de adevăr sigur sau de asemănare cu el, se apelează și la credință (nu în Dumnezeu, ci de fapt, la *încre-*

310 *derea* în posibilitatea omului de a-și completa cunoașterea unor lucruri și fenomene). Formularea lor este dată în paragraful latin 174, respectiv în 171 al traducerii. Ce fel de credință e aceasta se lămurește în paragraful următor (175 în original și 172 în traducere). Pentru a putea verifica dacă cele omise în legătură cu un lucru sau un fapt sunt adevărate sau mincinoase, este nevoie de niște criterii orientative, pe care le tratează originalul latin în paragraful 176, iar tălmăcitorul în § 173.

'Acele criterii sunt formulate în paragraful următor (177 în original și 174 în tălmăcire).

Paragrafele originale 178 și 179 se ocupă de mărturii și sunt traduse fidel în § 175 și § 176 din *Loghica* lui Micu. Paragrafele următoare, 180 și 181 din original sau 177 și 178 din tălmăcire, continuă să prezinte specificul interpretării veridice a mărturiilor.

Ca istoric, Samuil Micu este de-a dreptul încântat să se ocupe de „legile părerii cei [cele] istoricești¹⁴, pentru care traduce și adaptează paragraful original 182 în § 179 din lucrarea sa. Paragraful 180 din tălmăcire este foarte scurt (corespunde în original § 183) și subliniază doar insuficiența datelor furnizate de martorii menționați (*ibidem*).

Paragrafele 181 și 182 ale tălmăcirii corespund

originalelor 184 și 185 și sunt extrem de interesante, fiindcă se referă într-adevăr la izvoarele și cunoștințele istorice, unde și Baumeister recurge la o bibliografie mai specific istorică, în special în cel de al doilea paragraf; „Acum bine să socotim de modul povestirii în părerea cea istoricească, despre care aceasta-ți înseamnă:

1) Cele ce vă spun istoricește, adică: cu vorbă, și cu graiu neîmpodobit, și prost, acelea mai mult se apropie de adevăr decât cele ce cu vorbă înaltă și împodobită, sau cu versuri și cu stihuri să grăiesc. 2) în vorba cea istoricească toate ce se spun chiar și neted, și fără de podoaba vorbei. Iară cele ce le povestesc oratorii, retorii sau poeticii, acelea sunt cu vorba înaltă și cu multă podoabă, și cu multe cuvinte, cât abia să poți cunoaște, asea de acoperit e lucrul. Cele ce le spun Iulie Caesar și Livie ftit Liviu] mai de mare credință sunt vrednice decât care cu vorbă adâncă și trufașe le povestește Curtie [Curtius] de Alexandru cel Mare“ (*ibidem*, p. 171).

311

Se poate observa idealul său de istorie' obiectivă, clară, directă și fără metafore sau alte procedee oratorice sau literare, care ar putea denatura exactitatea datelor.

Paragraful 186 din originalul latin lărgeste cadrul adevărului probabil [„părut“] de la părerea istorică, la „*probabilitatea ermeneutică*“, căreia i se va adăuga ulterior „*părerea politica- scă* în opoziție cu Wolff și tinzând spre o poziție proprie, în această parte a *Logicii* Baumeister dezvoltă, într-adevăr, o metodologie a unor științe în plină eclosiune în secolul al XVIII-lea, științe aservite și închistate înainte de scolastică, deși avuseseră un statut favorabil încă în antichitate; rolul și contribuția istoriei omenști fuseseră precizate de Herodot, istoria se perfecționase cu Tukidides și își găsisese locul ei în clasificarea lui Aristotel, după cum politica însăși fusese definită de la început de același gânditor sub latura ei esențială ca activitate specifică a lui *zoon politikon*“, după cum tot Stagiritul îi dăduse omenirii, pe lângă *Poetică*, și un început de interpretare științifică a operelor scrise în general, sub numele de *hermeneutică*.

În Germania vremii, când se afirmau discipolii lui Wolff și Thomasius pe diferite planuri, între cei care se ocupă în

mod special de hermeneutică l-am amintit pe Johann Jakob Rambach, elev al pietiştilor A.H.F. Francke şi Joachim Lange, duşmanii lui Wolff. Cunoscut ca poet patriotic ocazional, Rambach acordă din fragedă tinereţe un interes susţinut şi pentru tâlcuirea episoadelor literare parabolice din *Biblie*, devenind unul din fondatorii ermeneuticii germane a textelor „sfinte”. Pietismul obliga la comentarea cărţilor „sfinte”, iar Rambach şi-a dedicat activitatea părţilor ei literare, într-un studiu mai’ amplu, apărut pentru prima dată în 1724, apoi, retipărit de mai multe ori, intitulat *Institutiones hermeneuticae sacrae*, şi menţionat, sub denumirea mai’scurtă de *Institutiones hermeneuticae*, de către Baumeister, care se foloseşte de el, mai ales că latura *sacră* este aproape întâmplătoare, din moment ce esenţiale rămân tălmăcirile părţilor quasi-laice, pe de-a-ntregul literare.

Înainte de a trece la noua disciplină, care se închea alături de *Estetica* lui Baumgarten, să urmărim clasificarea ştiinţelor adevărului probabil („părut”) din partea a II-a a *Logicii* lui Baumeister, parte în care acesta l-a cam abandonat pe maestrul său Wolff. Astfel, în paragraful 186 al originalului şi 183 al

312

tălmăcirii, este definită *ermeneutica* însăşi: „Părerea cea erme- neuticească iaste, când în scrisoarea [scrierea, n.n.] vreunui scriitoriu dintr-unele stări-împrejur [„circumstantiae“], adecă: din însemnarea, şi încheierea [concluzia, judecata de apreciere, n. n.], sau legătura cuvintelor şi din vremea în care au scris, şi din sfârşitul, şi din patima scriitorului încheiem, să zicem că aşea să înţelege scrisoarea aceia, şi aceasta au înţeles scriitorul acela”.

Paragraful 187 al originalului, respectiv 184 al tălmăcirii, constituie esenţa acestui prim început de ermeneutică în limba română şi a fost tradus de Ş. Mieu în forma lui largă, elaborată cu pasiune şi-multă înţelegere. De fapt, noua disciplină venea în sprijinul său, care avea preocupări literare, prezente chiar în două din paragrafele *Scurtei cunoştinţe a istoriei românilor*, unde se ocupă de *Scriitorii cei din români* şi *Alţii scriitori româneşti* (printre aceştia din urmă se trece şi pe sine). Deci, departe de a fi fără interes pentru literatură şi inter-

pretarea ei, cum afirma cu ani în urmă pn oarecare critic literar, Samuil Micu, traducătorul *Bibliei*, al fabulelor lui Esop si al lui Lucian din Samosata, din „elinie“, într-o splendidă limfcă vorbită de popor, face „pre limba românească“ și primele noțiuni de interpretare a scriitorilor și operelor lor, după cum scrie și un început de istorie literară. Dar să lăsăm să vorbească acum însuși paragraful cu pricina din *Logică* (prelucrat de Baumeister după Rambachius și nu după Wolff, deci asumându-și riscul de a se îndepărta de maestrul său recunoscut și încă folosindu-se de lucrarea unui discipol al dușmanilor acestuia): „§ 184. Cel *ce* vrea să înțeleagă ce au scris scriitorul - tălmăcește Ș. Micu - să cade, ca bine să știe limba, în carea au scris scriitoriul, și toată adâncimea și meșteșugul limbii aceia să cunoască.

Dintre carea se vede, cum lezne pot să greșească aceia, tarii vrând să tâlcuiască [interpreteze] pre vreun scriitoriu să lasă în nădejdea și în credința altora [preiau aprecierile și judecățile de valoare ale altora] carii-au întors, și au tălmăcit acea scrisoare [scriere] de pre limba cea dintâi [din original].

2) Când tâlcuiști pre vreun scriitoriu, ia sama, să știi erezul lui [din ce grupare face parte], inima si patima, deregătoria, vrâsta și vremea, pre care au scris și sfârșitul [scopul] pentru care au scris [înainte de Taine se invocau timpul și mediul în care a fost scrisă opera, precum și tendința ei].

313

3) Pogoară-te în sistema scriitorului, [necesitatea de a examina opera dinlăuntru! ei], pre care o tâlcuiști, și alege., ceme-1 [selectează și desprinde], și cearcă din ideile lui, și cuvintele, și înțelesul lui din ideile noastre să-l tâlcui.

4) Trebuie a lua sama ca, când tâlcuiști, să nu aduci și să arăți ori ură, ori iubire către scriitonu [necesitatea imparțialității, a obiectivității critice], ori măcar ce alte prejudecate socotele [se respinge interpretarea întemeiată pe idei preconceptuate, teză valabilă, credem, și pentru criticii noștri de azi],

5) Când tâlcuiști pre scriitoriu, să cade, să iai sama la rândul cuvintelor, și al graiului, cu ce unire și tocmeală

sunt legate unele după altele, 'și șirul, care cuvinte după care vin [idei foarte moderne ce anticipează analizele formaliştilor ruși și ale structuraliştilor de azi, n.n.], și cele unite să nu le desunești, nici să le desparți.

6) Locurile scriitorului, care se cheamă paralele, adecă; asemenea, sau despre acel lucru și airea [aiurea] scrie, să cade să le alături [să le compari], și cefe mai întunecate din cele mai iluminate și mai chiare [clare] să le tâlcuiești [Adecă să apreciezi opera în unitatea și diversitatea ei].

7) De la înțălesul ['„ratione intellecti“] care să chiamă propriu sau nemutat [neschimbat], fără de socoteală să nu te duci la alt înțăles, și nimic să nu socotești că e nepropriu sau mutat sau . zis, fără numai când lipsa [carența, absența] și cuvioasa pricină [cauză perfect justificată] va sfătui aceasta.

8) Tâlcuirea cea mai blândă și mai bună [aprecierea cea mai îngăduitoare și favorabilă] să cade a o pune mai înainte decât cea de ură, adecă; cât poți pre scriitoriu în parte bună și nu în rea îl tâlcuiești, și fără de bună socoteală [fără femei și chibzuință] pre nimenea să nu-1 judeci că împrotivitoare și e [sieiși] scrie, ca cum într-un loc ar zice: acest lucru așa iaste. într-alt loc, iară de acel lucru ar zice.' nu iaste așa, fără numai [contradicțiile din, răutate, din rea-credință și din lipsă de cunoaștere aprofundată a operei, n.n.] de mărturisește el însuși, că, neștiind au spus așa, ci, apoi, mai bine cunoscând, au aflat că altmintererea trebuie să fle" (traducere, pp. 175-176).

Acest paragraf dobândește, deci, o deosebită însemnătate în istoria ideilor literare din țara noastră, cu atât mai mult cu cât se află într-un text publicat în anul 1799.⁴¹

■ Samuil Micu omite trimiterea la Rambach, ' după cum Baumeisfer însuși nu indică titlul întreg al cărții: *Institutiones*

314 *hermeneuticae sacre*. în orice caz, noțiunile de ermeneutică ale lui Micu traduc, în linii mari (uneori mai îndeaproape) formulările lui Baumeister, deși sunt superioare originalului ca înțelegere a specificului literar și ca ținută ermeneutică, fără trimiteri istorice (la. un istoric cum este~ Micu) și fără apărarea wolffienilor,

prezentă la Baumeister. Învăţatul român nu se socotea un adevărat wolffian, cu toate laudele pe care le aduce acestuia pe parcursul *Logicii*. Acest lucru se va vedea şi în *învăţătura metafizică*, fiindcă şi aici îşi îngăduie să nu fie un raţionalist dogmatic, omiţând cu bună ştiinţă rezervele lui Wolff şi ale wolffienilor fată de experienţă şi experiment. Este adevărat că şi el, când combate pe scolastici, aduce un cald omagiu raţiunii, pe care nu o identifică însă cu poziţia lui Wolff. Chiar dacă nu ar fi decât pledoaria pentru experienţă, fără rezervele principale ale originalului, şi această ermeneutică, *Logica* lui Micu ar merita să aibă cu totul altă apreciere decât cea existentă până acum.

În paragrafele următoare se fundamentează pe scurt alte principii logice ale unor discipline ştiinţifice: *probabilitatea fizică* (paragrafele originale 188 şi 189, iar în tălmăcire 185 şi 186), *probabilitatea politică* (noţiuni elementare de politologie, expuse în 190 în textul latin şi 187 în tălmăcire), *probabilitatea practică şi rolul opiniei* (în paragrafele originale 191 şi 192, care au fost unite de Samuil Micu într-un singur paragraf al traducerii, 188).

Surprinzătoare pentru epocă este felul în care înfăţişează dialectica probabilităţii: adevăr, adevăr probabil şi neadevăr.

Capitolul V (în latineşte - *De Meditationis recte instituenda, et varietatem per earn investiganda*, iar în româneşte: *De cugetare, cum trebuie a cugeta, si prin cugetare a cerca rândul*) se ocupă, după cum reiese şi din titlu, de probleme de metodologie, care duc la mari deosebiri de vedere, deci şi de tălmăcire. Astfel, în timp ce textul latin original are opt paragrafe normale, adică de la 183-200, şi 28 de paragrafe speciale, tălmăcirea lui S. Micu nu reţine decât trei paragrafe normale 193-195, al căror conţinut este tradus în paragrafele 189-191 ale versiunii româneşti (cf. pp. 177-182).

Iată, înainte de toate, textul primului paragraf: 189. „Fiindcă până acum şi de firea [*«natura logicae»*] şi de multe spîte [*«species»*] sau alte chipuri ale adevărului loghicesc am grăit

exclusiv calea rațională «*qua ratione veritatem*»], să cade acum să grăim, în ce chip și cum să putem și să trebuiam a cerca și a căuta- adevărul. Iară la cercarea adevărului foarte mult ajută cugetarea, carea pentru aceia iasta de la puțin fideist: *Veritatis autem indagandae adiutrix cum meditatio divinitas data sit, quae sit vis meditationis, nunc exponemus*

Paragraful următor din tălmăcire, 190, prezintă conținutul partialului original 194: „A cugeta atunci ne zicem, când gândurile nostre pre scurtă și bună cale, după cum ne învață legile, asea le aplecăm, și le îndreptăm, ca adevăruri din adevăruri și idei din idei, și spuneri [propoziții] din spuneri să tragem [e vorba, deci, de raționamentul deductiv, atât de mult prețuit de Wolfft și să scoatem, sau cum zic, să scociorâm: pentru aceia zicem, că cugetarea iaste aplecarea gândurilor noastre spre cercarea adevărului, după cum ne dă îndreptări metoda cel bun” (traducere, p. 180; original p. 110).

Urmează un paragraf mai lung, 191 în tălmăcirea lui S. Micu corespunzător lui 195 din original, despre „firea și natura cugetării*¹, respectiv despre normele raționamentului corect.

Concluzia lui Samuil Micu este din nou optimistă și mobilizatoare, deși în ultima poziție (VII) face omisiuni serioase. În original se arată căi pentru a realiza O definiție corectă, conform cu logica tradițională, nu poți lăsa pe dinafară nici genul proxim, nici diferența specifică. Ieromonahul Samuil Micu este însă mult mai laic și mai realist decât rectorul gimnaziului din Gorlitz, din moment ce nu-1 interesează ampla definiție a „mlei** („*commiseratio*”), căreia Baumeister i-a consacrat, pentru a o transforma din „definiție** în „axiomă**, trei serii de raționamente (a, P, 7), fiecare la rândul ei fiind subîmpărțită în câte trei propoziții, câte conține raționamentul deductiv în forma lui clasică (cf. original, pp. i 11-112).

Păstrând același exemplu 'de axiomă, adică al „compătimirii**, paragraful original următor, 196, netradus de S. Micu demonstrează la modul dogmatic raționalist cum se ajunge din axiomă la postulat (*ibidem*, p. 112), pentru ca în paragraful 197, dezvoltând aceeași noțiune, să se treacă la concluzii, iar pe plan practic la „consecințe** („*consectaria*”), plan care îl si interesează în mod special

pe Baumeister, de parcă el ar fi călugăr și nu talmăcitorul său, fiindcă Samuil Micu omite aceste

316 absurdități scolastico-clericale. De la „consecințe” Baumeister trece la paragraful 198 (tot netradus de Micu), din nou la teorie, arătând cum din mai multe definiții (și care toate sunt în legătură cu noțiunea de „*commiseratio*”, de milă sau compătimire) se ajunge la *teoremă*, dar nu de dragul cunoașterii propriu-zise, ci pentru a dovedi că în orice „compătimire” există un „sens al imperfecțiunii” (*ibidem*, pp. 112-113). Ne aflăm, deci, chiar în afara raționalismului dogmatic, poposind direct în raționalismul scolastic al preafericitului Toma de Aquino. Situându-se pe această platformă, Baumeister dezvoltă teoretic în paragraful 199 (netradus, de asemenea, de S. Micu) cum prin metoda deductivă se trece de la teoremă la o problemă practică, pe care o și lămurește într-o „*propositio practica*”, care vrea să demonstreze (aici rectorul reformat, părăsindu-l pe Wolff, s-a reîntors la pietiștii săi, dar în ceea ce au mai rău aceștia, tocmai „*pietas*”) că „mila” își are izvorul în reprezentarea „*nefericirii*” („*ex repraesentatione infelicitatis*”).

În sfârșit, în paragraful original 200 (netradus nici acesta de Samuil Micu) Baumeister și-a „descoperit” un nou domeniu preferat, spre a-și pune „cugetarea” [„*meditatio*”] în slujba unor cauze practice, adică pentru a stăpâni „elocința” (respectiv „*de Eloquentia natura et characteribus*”), procedând mereu „*secundum meditationis bonaeque methodi regulas*” (*ibidem*, pp. 113-114). Cu paragraful 200 Baumeister a pregătit cititorul pentru 28 de paragrafe speciale, mai scurte, intercalate, care nu intră în socoteala generaiei despre „elocință”. Un adevărat tratat scurt de elocință, în spirit scolastico-raționalisto-empirist, pe care Samuil Micu nu l-a mai tradus în *Loghica* sa.

La început credeam că, fiind prieten cu I. Piuariu-Molnar, Samuil Micu a renunțat oarecum în favoarea celui dintâi, care a publicat, la Budapesta, în 1798 (cu un an înaintea *Logicii* lui S. Micu), *Retorica / adecă / învățătura / și / întocmirea frumoasei cuvântări...*, având aceeași tematică. Dar, confruntându-le, constatăm că sunt destul de diferite. În plus „*izvodirea pre limba*

românească " a lui I. Piuariu-Molnar este mai „rațională" și „folositoare". Se pare că S. Micu a omis partea consacrată elocinței, după cum a lăsat la o' parte și paragrafele care o preced din cauza spiritului ei scolastic, contrar poziției sale *raționalist-empirite în cunoaștere*, fără nici un fel de sofisticări inutile.

317

În continuare, atât în original, cât și în traducere, este capitolul VI (*De Veritate diiudicanda, speciatimque de modo libres legendi et diiudicandi*), în românește: *De înțelegerea sau osebirea adevărului și cum să cade a ceti cărțile și a alege adevărul din cele ce sunt scrise în cărți*. Un capitol, ca să zicem așa, tot de metodologie, care ar veni pentru a completa cele spuse în *ermeneutică* despre adevărul cel „părut" (probabil). Paragraful 192 din traducerea lui Micu redă § 201 din originalul latin: „Până acum am spus și firea adevărului loghicesc [*„veritatis logicae natura "*] și cum să se afle; acum vom arăta ce lucru de samă și socoteală să cade să avem ca să cercăm si alegem și osibim adevărurile, care alții le-au găsit" (p. 18i). Trecând, apoi, la scrieri, paragraful următor, 193 (originalul 202), arată necesitatea unor criterii de analiză și de apreciere a acestora: „Iară fiindcă adevărurile, care alții le-ău găsit, să cuprind în cărți, să cuvine ca să dăm nește îndreptări după care scrisorile [scrierile] altora să le putem ispiți, si judeca și alege" (*ibidem*). Cât privește limitele aprecierilor, ele sunt comune originalului și traducerii, după cum reiese din paragraful original 203 (pp. 121-122), care corespunde în traducere paragrafului 194. S. Micu tălmăcește aproape exact: spunem aproape, fiindcă el evită termenul de „dogmatic-științific" existent în original: „Cărțile care cuprind fapte, adecă lucruri: lucruri, care au fost, sau dogme, adecă: lucruri de obște, sau preste tot [*«generales sive universales»*]. Cărțile care cuprind lucrurile care au fost să chiamă istoricești. Iară care cuprind dogme să zic dogmaticești. Așa, cât toate scrisorile [scrierile] sau sunt istoricești sau dogmaticești.

De multe ori se întâmplă de într-unele scrisori [scrieri] se află dogmele adevărate, și întărite. Aceste scrisori bine să pot zice scrisori dogmatice-istoricești" [*„turn scriptum dicitur dogmaticus-scientificum"*] (traducere, pp. 183-184). Paragraful următor, 195 în traducerea lui Micu și

204 în originalul latin, se ocupă de scrierile istorice, devenite o pasiune, după cum se știe, pentru Micu. Pe lângă îndreptările de acum, el* reamintește cele spuse în legătură cu cele ale părerii istoricești [*„ ale probabilității istoricești ”*], astfel că paragraful ia o largă dezvoltare.

Ultimul paragraf al capitolului VI, 205 în original și 196 în traducere, se ocupă tot de metodologia analizei logice și gnose-

318 ologice a diferitelor scrieri, dogmatice și științifice, într-un spirit pronunțat eclectic, unde respectul pentru știință și fideis- mul grosolan își dau mâna, printr-o suită de fașe silogisme și demonstrații deductive în stil wolffian.

Capitolul VII al părții a II-a din *Logică* se intitulează în tălmăcirea lui S. Micu: *dum să împărtășim cu alții adevărul* (în original: *De veritate cum aliis communicando, deque modo alios convincendi*) și are tot un caracter pronunțat metodologic, util mai ales în afacerile juridice. Primul paragraf poartă în tălmăcirea lui S. Micu numărul 197, corespunzând paragrafului original 206, și este pur enunțativ. Cel de al doilea, 198 în traducere și 207 în original, definește raportul de învățare. Mult mai cuprinzător și interesant este paragraful 199 din traducerea lui S. Micu, corespunzând paragrafului * original 208, care reprezintă un fel de îndreptar metodico-pedagogic și este, probabil, printre primele de acest gen apărute în limba română (*Dascălul românesc* al lui Budai-Deleanu a rămas în manuscris). În spiritul iluminismului moderat sunt prezentate principalele calități necesare celui care învață pe alții. Paragraful este lung și instructiv, scris în cel mai caracteristic spirit al *Aufklärung-vâvii* și se completează cu încă două - în original 209 și 210 -, îmbinate de S. Micu într-un singur paragraf, 20â. Conținutul celor două paragrafe ține tot de metodologia didactică și de pedagogie, fiind util pentru istoria doctrinelor pedagogice.

Studiind mai îndeaproape această metodologie logică a predării, vom constata, pe lângă caracterul deschis și pronunțat iluminist al întregii expuneri, și eventualele sugestii modeme, unele acceptabile chiar pentru învățământul de azi. Nu mai vorbim de faptul că

tălmăcirea selectivă a *Logicii* lui Baumeister nu este singura manifestare de acest gen a lui Samuil Micu. Să ne reamintim, în această privință, de anumite luări de poziție ale învățatului român de aceeași natură și în ateează direcție, cfin alte doua lucrări ale sale. Una este din *fătră cetitorii*/, respectiv din prefata la *Propovedanie / sau / învățături la îngropăciunea oamenilor morți*⁴¹, în care se spune printre altele: „de te va sminti cumva curgerea graiului, că fiindcă acestea mai mulți proști decât învățați auzitori vor avea, nu să cădea să fie cu măiestrie retoricească, nici un grai de vorbă înaltă și adâncă, ci mai de jos și mai prost, ca și cei proști să înțeleagă și să să folosească, că acesta este scopul și cugetul meu”⁴⁴. telălătt

319 moment face parte din *Scurtă cunoștință a istorii românilor*, în paragraful 24, *Statul românilor de preste tot*. Aici Samuil Micu vorbește din nou despre necesitatea învățământului, condamnând clerul nu numai pentru trândăvie, lipsă de credință și trădare de patrie, ci și pentru inconștientă și înapoiere culturală: „Statul besericesc încă s-au dat după cel mirenesc, și mai mare grije au avut ca pungi de bani să agonisească, și să tunză și să mulgă oile [în sens parabolic, n.n.], iar nu să le pască. Veniturile mănăstirilor le'mâncă arhimandriții, carii nici învățătură, nici râvnă nu au. Mai bine ar fi din veniturile arhimandricești, dintre unele încai [măcar], a face școale, în carea și științele filosoficești și theologhicești să să învețe, cărți în limba românească să să față, și cei ce s-ar osteni întru acestea să aibă leafa sa, și după ce mult întru binele de obște s-au nevoit, apoi să să dăruiască cu arhimandrie, cu episcopie și cu mitropolie unii ca aceștia, carii și apoi din veniturile sale multe bune ar face pentru binele de obște. Iar acum aceste venituri, cu care fericirea țerii și a norodului s-ar putea agonisi, le mâncă nește mojici si nește proști, care nici cunosc, nici pot, doară nici nu vreau sa lucre ceva pentru fericirea neamului, ba încă de aud pre cineva că iaste putincios și învățat a face cele ce sunt pentru binele de obște, îi pismuiesc și umblă să-i strice, temându-se ca să nu să deschiză ochii norodului și să scoată pe trântori din coșnițe. Afară de această răutate, domnii pun la mănăstiri

arhimandriți din țara grecească, carii numai aceasta să numesc cum ar pu[tea] orbi pre români să nu-i vază pre ei cum duc din Țara românească banii în Țara turcească.*¹⁴⁵

Iată, deci, că *Aufldärer-vA*, cum îi spunea D. Popovici lui Samuil Micu, de la îndreptarul metodologic din partea a doua a *Logicii* - bun pentru învățarea cu folos a elevilor și studenților -, se apropie și de cei proști, care știa el foarte bine că formau atunci majoritatea neamului său, iar de aici trece la critica necruțătoare a clerului superior, în cârdășie cu domnii fanarioți din țările române, care fac din ignoranța poporului de rând un mijloc pentru a-l putea exploata și fura, slujind interese străine celor două țări românești, care țări si pentru el, ca si pentru ceilalți cărturari români clin secolul al 'XVIII-lea: „Mai t)ine ar fi fost*să nu să fi despărțit ei în doauă domnii, ci si Tara Rumânească și Moldova supt un singur stăpânitoriu să fie fost, că așa puterea le-ar fi fost mai tare și nici turcii, nici alte nea-

320

muri nu i-ar fi biruit, dar despărțiți să strică unii pre alții... ” (*ibidem*, p. 79). •

Nu-i include pe românii ardeleni în acest context, deși îi subînțelege, cum fac și ceilalți; *Aufklârung-ul* lui Samuil Micu este subordonat si aici, ea peste tot în operele reprezentative ale învățărilor Școlii ardeline, temeliei ideologice specifice și comune tuturor, indiferent de aripa din care fac parte: începuturile ideologiei naționale în plină dezvoltare, factor de progres, de grăbire a luptei pentru unitatea națională a primelor două țări românești și, apoi, pentru desăvârșirea statului național unitar.

Revenind la *Logică*, observăm că ultimele 12 paragrafe sunt identice în traducere și original, respectiv paragrafele 211-222 din textul latin corespund celor traduse și numerotate de Samuil Micu de lâ 201 la 212. Materialul formează, de fapt, ultimele trei capitole: VIII (*De modo alios confutandi*, respectiv în traducere: *Cum trebuie pre alții a-i răsturna, adecă: a-i învinge, și a le arăta că rău și nu adevărat grăiesc*), format din nouă paragrafe; IX (*De modo se defendendi*, în românește. *Cum să cade a să apăra pre sine*), compus din trei paragrafe și X (*De modo disputandi*, în tălmăcire: *Cum să cade a să disputa*), alcătuit din celelalte șapte paragrafe.

Primul paragraf - 201 (în original 211) formulează obiectul disputei. Următorul, 202 (în original 212), se ocupă de felul în care trebuie demonstrat și argumentat neadevărul interlocutorului (traducere, pp. 195-1⁷; original, pp. 128-129).

Referindu-se la apărarea propriei persoane împotriva acuzațiilor nedrepte, capitolul IX consacră o serie de observații interesante asupra eticii în apărarea adevărului împotriva detractorilor de rea-credință. În epocă, S. Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu au răspuns la asemenea defăimări, care nu-i vizau numai pe ei, ci mai ales națiunea din care făceau parte (Eder, Sulzer, Engel etc.).

, Ultimul capitol al *Logicii* tratează, după cum am mai arătat, despre dispute, dar și despre ținuta și sensul etic al desfășurării lor. Ca de obicei, primul paragraf (206 în românește și 316 în original) dă definiția obiectului în cauză, respectiv a „disputației”, adică a polemicii.

Paragrafele următoare (208, 209, 210, 211 și 212 în românește, corespunzând originalelor 218-222), dezvoltă condițiile, modalitățile și etica „disputației”. e

321

Cu paragraful 212 (respectiv în original 222) se încheie atât metodologia „disputei”¹⁴, cât și *Logicica* însăși. Dealtfel, S. Micu și notează, după terminarea acestui paragraf, „Sfârșit”, iar în original precizarea e mai largă: „*Finis Philosophiae rationalis*” (deci: Sfârșitul Filosofiei raționale).

Ca și în alte părți, și în ultimul paragraf al *Logicii* Baumeister nu scapă ocazia de a face paradă de erudiție, introducând fortuit o paranteză deschisă în legătură cu „disputa”⁴⁴ prin „întrebări și răspunsuri”⁴⁴, în care își informează cititorii că este vorba de „metoda erotematică”⁴⁴, numită și „socratică”⁴⁴ paranteza din original: „*dicitur haec methodus erotematica, [itemque socratica]*” (original, p. 134). Consecvent și Samuil Micu pe poziție, omite această paranteză deschisă, tălmăcind doar ceea ce se referă la problematica urmărită în întreg capitolul: „în disputație decât toate altele iaste mai bun methodul siloghis- ticesc, că deacă cuvântarea și dovedirea le închiz în forma siloghismului, toate spunerile de osebi [propozițiunile particulare], și mai ales să

numără, și Să socotesc cât răspunzătorul izvoarelor greșelilor mai lezne le poate descoperi.

Iară când să face dispută prin întrebări și prin responderi, mai lezne și împotivă-puitorul pre răspunzătoriu, și respon» zătorul pre împotivă-puitorul poate înșela⁴⁴. (Traducere, p. 201).

Efortul de a crea o terminologie românească este cât se poate de concludent și în acest ultim paragraf, când ne dăm seama că în zilele noastre putem apela mai ușor la termenii latini decât la cei românești folosiți de Samuil Micu. Dealtfel, azi nu facem o distincție prea categorică între „*opponens*” și „*respondens*”, fiindcă unul este pentru celălalt, în același timp, *oponent* sau *preopinent*. Samuil Micu se afla însă la începuturile constituirii unui limbaj cult și încerca să găsească neapărat echivalente din graiul și pe înțelesul maselor pentru noile noțiuni pe care le introducea. Astfel, pentru a tălmăci în românește termenul latinesc de *opponens*, el creează cuvântul compus *împotivă-puitorul* (respectiv echivalenta pentru *opponens*). Avea, deci, dreptate Lucian Blaga când acorda o extraordinară importanță „facerii pre limba românească⁴⁴ a *Logicii* de către învățatul român din Transilvania, chiar dacă originalul latin, al lui Baumeister, nu reprezenta în sine decât un modest manual școlar wolffian. Nu originalitatea ideilor puse în.

322 circulație conta, în asemenea situație, ci faptul că ele erau regândite ca expresie filosofică într-o limbă care nu fusese până atunci atrasă în acest domeniu. Și, stăruind asupra acestui fapt, Lucian Blaga, conchidea că realizarea învățatului român are un caracter major, indiferent chiar de valoarea intrinsecă a ideilor din textul tradus, deși, după cum am putut constata până acum, nici contribuția lor nu este tocmai neglijabilă. Examinând și analizând originalul și traducerea, am văzut că, în pofida declarațiilor de fidelitate față de maestrul său Wolff, Baumeister și-a îngăduit destule abateri de la doctrina acestuia, iar Samuil Micu s-a diferențiat de amândoi printr-o traducere selectivă, având la bază adesea o poziție filosofică proprie, pe care și-a concretizat-o în varianta românească a *Logicii*. Ea nu cuprinde nici un fel de „definiții¹⁴ inexistente în originalul latin, cum pretindea

D. Popovici. Pentru asemenea demers Samuil Micu nu s-a crezut pregătit și nu l-a întreprins. Dar, el n-a fost nici „lipsit de orice umbră de originalitate”⁴⁴ față de filosofia lui Wolff, tocmai datorită selecției critice pe care a făcut-o, traducând în spirit critic din originalul latin (și acesta nu totdeauna fidel, după cum s-a observat, față de ideile wolffiene) numai ceea ce corespundea cu vederile sale și omițând pasajele cu care nu era de acord. În consecință, deși traducere, *Logica* lui Samuil Micu se deosebește sub aspect filosofic de *Logica* lui Baumeister și, într-o măsură și mai mare, de wolffianismul ortodox. Dacă Baumeister se abate doar temporar, anume în tratarea „adevărului probabil”⁴⁴, de la raționalismul dogmatic al maestrului său Wolff preluând prin Rambach influențe mai puternice ale empirismului, Samuil Micu se delimitează categoric în această problemă. Netraducând rezervele și retractările lui Baumeister față de empirism, Samuil Micu prezintă, de fapt, o concepție potrivit căreia cunoașterea prin simțurile sănătoase ale omului („speri ință”) este tot atât de valabilă ca și cunoașterea rațională. „Speriința”⁴⁴ și „cuvântarea”⁴⁴ (rațiunea) se completează în perspectiva traducerii sale, iar „sperimentul”⁴⁴ (experimentul) devine temei de neclintit al științei.

Samuil Micu face loc, astfel, în traducerea sa spionului favorabil dezvoltării științelor naturii, valorificând în acest fel achizițiile empirismului materialist englez (preluate, probabil, indirect din Francis Bacon și John Locke) și îndepărtându-se de raționalismul dogmatic specific lui Wolff și discipolilor săi.

323

L-au ajutat, în această privință, chiar abaterile lui Baumeister față de Wolff, îndeosebi în capitolul *Despre adevărul probabil*, pe care acesta cu mult regret nu l-a găsit în scrierile lui Wolff (după cum mărturisește el însuși în *Prefață*) și s-a inspirat, în scrierea lui, din *Institutiones hermeneuticae sacrae* a lui Rambach, cunoscut pentru relațiile sale strânse cu pietiștii, inclusiv cu principalii dușmani ai lui Wolff, dar și pentru poziția sa mai favorabilă empirismului. După ce apelează la Rambach, Baumeister are parcă remușcări că s-a îndepărtat de poziția lui Wolff și încearcă să dea îndărăt

Într-o serie de paragrafe pe care Samuil Micu nu a socotit util să le traducă. Poziția filosofică proprie Samuil Micu și-o prezintă, deci, tocmai prin această traducere selectivă.

Și așa cum se definește în *Loghica* apărută la Buda, ea ni se' pare mult mai progresistă decât cea existentă în manualul lui Baumeister, atât prin conținutul ei, mult mai propice formării spiritului științific decât raționalismul dogmatic, cât și prin exprimarea ei în limba vie a poporului. Acest din urmă merit îl au și celelalte tălmăciri filosofice făcute de Samuil Micu, majoritatea din manualul lui Baumeister, *Elementa philosophiae recentioris...* Ele se cer examinate aparte, dar nu în ordinea în care le prezintă originalul latin pe care l-a tradus, ci în cea a apariției lor. Pentru că în timpul vieții Samuil Micu n-a izbutit să-și tipărească decât două dintre efe: *Loghica* (1799), asupra căreia am stăruit până acum, și *Legile Fieii. Jthica și Politica* (în două volume, la Sibiu, 1800). Restul tălmăcirilor sale filosofice au fost editate postum, abia în zilele noastre.

Să ne oprim, deci, mai întâi asupra *Legilor fieii...* în prezentarea căreia s-au comis adesea erori regretabile din partea comentatorilor ei, inclusiv din partea subsemnatului. Dealtfel în legătură cu această tălmăcire, chiar Samuil Micu apare într-o lumină mai puțin favorabilă decât în cazul *Logicii*. Începând cu D. Popovici, totii cercetătorii care s-au ocupat de Școala ardeleană au considerat că *Legile fieii* reprezintă traducerea mai mult sau mai puțin fidelă a părții respective din *Elementa philosophiae recentioris...* a lui Baumeister.

Ea există într-adevăr în cele două volume tipărite de Samuil Micu sub titlul respectiv. Dar, până la studiul lui Pompiliu Teodor⁴⁷ despre manuscrisele filosofice ale lui Samuil Micu, nu s-a observat că, alături de traducerea lui Baumeister, în-

324 vățatul român a intercalat tălmăcirea unor capitole din *Institutiones philosophiae moralis* a iezuitului Carol Steinkellner⁴⁸, care modifică în sens negativ orientarea învățăturii morale tipărite la Sibiu în 1800.

S-a remarcat, este, adevărat, în-special de autorul acestor rânduri, că *Legile fieii* se situează pe o poziție ideologică mai puțin progresistă decât *Loghica*, dar fără a

descoperi adevărata cauză a facturilor, întrucât atunci n-am făcut confruntarea traducerii cu originalul latin. De fapt, nici Pompiliu Teodor n-a pornit de la confruntarea respectivă, ci de la cercetarea manuscriselor filosofice ale lui Samuil Micu. Astfel, el a descoperit mai multe variante de traduceri sub titlul de *Legile firei*. Cea mai veche dintre ele reprezintă exclusiv traducerea lui Baumeister. O formă a ei a fost prezentată de Samuil, Micu editorului Petru Barth din Sibiu pentru a fi tipărită. Dar, conform normelor epocii, manuscrisul trebuia să obțină, înainte de a intra la tipar, aprobarea cenzurii, aflată sub directa conducere a gubematorului (pe atunci groful Bânffy). Fiind vorba de o carte românească, întocmită de un călugăr greco-catolic, Bânffy trimite manuscrisul episcopului unit Ioan Bob, omul de încredere al feudalilor maghiari din Transilvania. Lucrurile nu au decurs câtuși de puțin simplu. Mai întâi, episcopul nu a fost deloc încântat de spiritul în care erau tratate problemele de morală în traducerea făcută de Micu. Dealtfel, el își exprimă dezacordul cu „metodul”¹¹ folosit. Bob învățase filosofia morală după iezuitul Steinkellner (pe care îl vor fi studiat, desigur, și învățați i Școlii ardeleni, înainte de desființarea ordinului iezuiților) și îi recomandă lui Samuil Micu să-și completeze tălmăcirea cu adaosuri substanțiale -• din cartea profesorului iezuit. Învățăutul iluminist dă curs indicațiilor lui Bob și realizează o combinație între *heterodoxul* (reformatul) Baumeister și iezuitul Steinkellner. Această nouă variantă Micu o prezintă lui Bob. Perfid, episcopul numește o comisie, formată din Benedict Fogarași, consistor la Blaj, Cyril Țopa, rectorul seminarului, Ladislau Nemeș, directorul școlilor naționale greco-catolice și Eliseu Novac, protopop în Târgu-Mureș, să se pronunțe asupra manuscrisului⁴, comisie care face un referat destul de negativ, considerând că lucrarea pare mai degrabă o scriere religioasă decât una de filosofie. Samuil Micu se afla, deci, într-o situație umilitoare. Dând curs sugestiilor episcopului, ajunsese să fie

325 dezavuat chiar de clerici ca un retrograd. Bob își atinsese scopul. Cartea corespundea acum vederilor sale, iar kticu avea toate motivele să-l considere ca un binevoitor (cum eronat îl crede și azi venerabilul cercetător N. Albu) (*ibidem*), din moment ce, în pofida

referatului negativ al comisiei, Bob recomandă publicarea ei în referatul său.

Pe scurt, acesta este istoricul editării *Legilor firii*, cum a fost el reconstituit prin contribuția principală a lui Pompiliu Teodor și a lui Nicolae Albu. Cât despre aprecierile mixturii realizate, nu s-au făcut încă delimitările convenite. Dimpotrivă, Pompiliu Teodor are aprecieri relativ pozitive și față de adaosurile din Steinkellner, care se cereau privite mai critic, dat fiind că și în epocă nu au întrunit, după cum am văzut, nici asentimentul unor clerici, cum au fost membrii comisiei amintite. Concesiile lui Samuil Micu sunt, aici, evidente și nu pot fi minimalizate sau trecute sub tăcere, ci judecate ca atare.

Se înțelege că nu putem face abstracție de împrejurările concrete "de viață în care se petrec lucrurile, dar nu pentru a fi îngăduitori cu concesiile, ci pentru a explica principiile lor. A explica nu înseamnă a scuza. Cert este că Samuil Micu se afla tocmai în această perioadă într-un grav impas. În ciuda sănătății sale destul de șubrede, muncise pe brânci la diferite traduceri - inclusiv a *Bibliei*, ca și la scrierile sale istorice. Prea puține dintre lucrările sale văzuseră totuși lumina tiparului. Reacțiunea se intensifica mereu în tot imperiul, iar la Blaj se făcea simțită prin despotismul întunecat al episcopului Bob. După înscenarea organizată împotriva lui Șincai, soldată cu procesul, închisoarea și alungarea pe drumuri a învățatului patriot, atacurile episcopului se îndreptau acum împotriva blajinului Samuil Micu. Bob avea impresia că acesta îi scapă din mână și face tot ce-i stă în putință pentru a-l transforma într-un biet rof>supus. Fiindcă era prieten cu I. Piuariu-Molnar și, după toate probabilitățile, făcea parte și el din loja masonică Sf. Andrei din Sibiu, episcopul Bob îi părăște forurilor religioase și laice pentru pactare cu „ereticii¹⁴ greco-orientali, urzirea și încercarea de înfăptuire a unui plan ascuns de a fi ales episcop al „neunirilor*¹, inclusiv de atragere a „unitilor^{1*} la ortodoxie. Învinuiri foarte grave, în fața cărora Samuil Micu, bătrân și bolnav, încearcă să se disculpe supralicitând. Astfel, învinovățirii de pactare cu „ereticii¹⁴, el îi răspunde cu declarația că este gata să treacă la romano-

326 catolicism, ceea ce în planul traducerii amintite este perfect compatibil cu acceptarea de a introduce capitole întregi din iezuitul Steinkellner, alături de tălmăcirea din Baumeister. Nu este exclus ca, în aceeași perioadă, să fi introdus și mult comentatul pasaj de condamnare a răscoalei din 17⁴ și a căpeteniilor ei în lucrarea sa aflată atunci în manuscris: *Istoria și lucrurile și întâmplările românilor*⁵⁰. Era, cu adevărat, un moment cumplit în istoria Transilvaniei. Aproape nu exista intelectual român care să nu fie suspectat de complicitate cu mișcarea revoluționară a țărănimii, dacă nu chiar de instigare.

Reamintind aceste fapte, nu încercăm, cum precizam mai sus, să justificăm concesiile și limitele ideologice ale unor corifei ai Școlii ardelene, în speță ale lui Samuil Micu, ci doar să le integrăm mai organic în epbcă. Fără îndoială, nu era ușor să rezisti presiunilor tot mai puternice și directe ale reacțiunii, dar compromisurile nu pot fi privite decât în adevărata lor esență, adică negativă. „Adaosurile” din Steinkellner aparțin lui Samuil Micu și nu poate fi absolvit de ele prin nici un fel de scuze. Cu atât mai mult nu trebuie căutate motive pentru a le justifica într-un sens pozitiv, între altele pentru că ar cuprinde probleme netratate de Baumeister în cartea sa, dar stringente pentru realitățile din Transilvania⁵¹. Este adevărat, câteva dintre ele se ocupă, după cum vom arăta mai târziu, de probleme neabordate de manualul „rectorului” de gimnaziu din Gorlitz, dar dezbătute într-un spirit raționalist de Wolff, atât în lucrarea sa amplă *lus naturae et gentium*, cât și în diversele compendii făcute după aceasta. Iar Micu nu ducea lipsă de aceste lucrări (exemplare din ele se găsesc și azi destule în bibliotecile vechi din Transilvania). Și mai regretabil este că, pornind de la justificări de genul celor de mai sus, unii cercetători au ajuns să-l declare chiar pe iezuitul Steinkellner iluminist și discipol al lui Wolff. Dealtfel, trebuie precizat că Wolff, mai mult decât în alte lucrări ale sale, în *lus naturae et gentium* se situează pe o poziție progresistă, mai progresistă decât a discipolilor săi. Deși dezvoltat ca o concepție raționalist idealistă, dreptul său natural se întemeiază exclusiv pe necesitățile „naturale” ale omului, fără implicații și ingerințe teologale. Adversarul său, Steinkellner, asază la baza filosofiei *morale* dogmele creației și grației divine, dezvăluite la început prin

revelație divină și sistematizate în principii și norme juridice și morale de „sfinții părinți, ai

327 bisericii" romano-catolice și de „doctorii scolastici”⁵³. Profesorul iezuit se opune categoric interpretării laice a dreptului natural, începând cu cea a lui Huig de Groot (Hugo Grotius)⁵⁴, în celebra lui carte *De iure belii ac pads*. Dealtfel, ziua prohibirii acestei lucrări (4 februarie 1737) de către „Sfânta Congregație romană” constituie pentru iezuitul Steinkellner un eveniment de importanță excepțională. Printre adversarii săi ideologici amintiți cu numele se află inclusiv Christian Wolff și Friedrich Chr. Baumeister⁵⁵.

Nu se miră, deci, că membrii comisiei însărcinate cu lectura manuscrisului lui Samuil Micu, în varianta întocmită la sugestia lui Bob, deși clerici ei înșiși, îl criticau foarte aspru pe învățatul, din Sad pentru introducerea unor texte care țin mai degraba de teologie decât de filosofie și care nu au nimic de-a face cu lucrarea lui Baumeister. Observația lor este justă, perfect îndreptățită și demonstrează încă o dată duplicitatea și cinismul episcopului Bob, care declară partea tradusă de Samuil Micu din Steinkellner drept contribuție personală⁵⁶, după cum tot el numise și comisia de cenzură a variantei comandate. În felul acesta, învățatul român putea fi și umilit la maximum; episcopul Bob avea prilejul să intervină în „sprijinul” traducătorului pentru tipărirea lucrării. Reiese destul de limpede că Bob nu deprinsese numai ideile iezuiților, ci și practicile lor.

Constatăm, de pildă, că în cazul *Logicii*, apărute cu un an înainte la Buda, cât și în cel al volumelor (I și II) din *Legile firei, Ithica și politica sau Filosofia cea lucrătoare*, tipărite la Sibiu, Samuil Micu nu indică pe copertă și nici pe foaia de titlu numele autorului și tălmăcitorului, deși în manuscris figurează cel al traducătorului. Se pare că așa se obișnuia în condițiile concrete ale epocii (mai ales când era vorba de manuale școlare). Cu toate acestea, în cazul *Logicii*, care a întrunit adevărată succesă completă a traducătorului, Samuil Micu notează, cu diferite prilejuri, eforturile sale deosebite pentru „facerea pre limba românească” a lucrării lui Baumeister. În schimb, în cea de a doua lucrare, Samuil Micu nu-și indică numele.

Trebuie reținut, de asemenea, faptul că, deși manualul lui Steinkellner cuprinde în partea finală a volumului și o etică, Samuil Micu n-a tradus-o, preferând pe cea din compendiul lui Baumeister; acesta din urmă a fost tipărită postum, sub îngrijirea lui D. Ghișe și P. Teodor.

328

Cum spuneam și în altă parte, s-a acreditat ideea că manualul iezuitului Steinkellner ar fi mai doct decât cel al lui Baumeister, că Samuil Micu ar fi apelat la acesta din urmă pentru a se ocupa de probleme abandonate de Baumeister, dar de o mare stringență pentru populația românească din Transilvania epocii, că numai așa a putut să pună în circulație și numele unor filosofi importanți ca Hobbes sau Spinoza.

Manualul iezuit are, într-adevăr, un repertoriu bogat de probleme, dar pe care nu le tratează din perspectivă filosofică raționalistă, ci din punct de vedere teologic, întemeindu-se pe patristică, scolastică și pe literatura de specialitate iezuită. Sunt amintiți, apoi, aproape toți filosofi de seamă anteriori (prezeriți, dealtfel, într-un fel sau altul și în lucrarea lui Baumeister, dar aici mulți dintre ei cu aprecieri pozitive). Cât despre problemele speciale, legate de situații caracteristice unei societăți înapoiate, relații feudale familiale și patrimoniale, prezente la Steinkellner, ele sunt tratate și de Clir. Wolff, tot în limba latină, deci sunt accesibile tălmăcitorului român, dar într-un spirit raționalist, iluminist. Dar, despre toate acestea mai concret odată cu analiza tălmăcirii și confruntării pe text cu originalele latine.

Titlul lucrării tipărite de Samuil Micu la Sibiu traduce, de fapt, pe cel latin al lui Baumeister: PHILOSOPHIAE MORALIS. *Institutiones jus Naturae, Ethicam, et politicam complexae*, întrucât volumul I al tălmăcirii românești se intitulează *Legile firei, Ithica și Politica, /sau/ Filosofia cea lucrătoare, /în patru părți împărțită și întru acest chip așezată pre limba românească/ PARTEA întâia/ Sibii, în Tipografia lui Petru Bart/ 1800*, iar cel de al II-lea: *Filosofia cea lucrătoare a rânduialelor firei {Partea a doua} Cu slobozeniia înălțatului Crăiescului Gubemiu {Sibii} în tipografia lui Petru Bart, 1800*.

Nu este vorba doar de titlu, pentru că și în continuare Samuil Micu traduce textul lui Baumeister, atât *prefața*

(tălmăcită în românește *Cuvânt înainte*), cât și primul capitol (*De actionibus humanis earumque differentia*): *De lucrările, și de faptele omenești, și de osebirea lor*⁵¹, ceea ce și imprimă lucrării, în partea de început, un caracter raționalist iluminist. Așa cum se precizează din primul paragraf al *Cuvântului înainte*, esențial este să se stabilească legile după care trebuie să acționeze oamenii, izvorâte din însăși natura omenească: „Fiindcă acum întru aceasta ne vom cupinde, ca cât putem mai chiar să spunem,

329 legile, după care trebuie oamenii să-și întocmească lucrările, faptele și obiceiurile, sau năravurile sale: datoria mea a fi am socotit, ca mai întâiu cu de-a dînsul să cercăm și să cunoaștem firea, și fieștecare parte a filosofiei, carea grecii o numesc *Practica*, latinii *Moralis*, noi în limba românească o chemăm lucrătoare, pentru că ne învață ce trebuie să lucrăm” (*ibidem*, p. 3). În același spirit laic raționalist, care descinde din opera lui Hugo Grotius și a fost ilustrat de Pufendorf, Heinnecius, Wolff și discipolii acestuia din urmă, continuă întreaga prefață. Izvorul și scopul dreptului se află în necesitățile omenești, în trupul și sufletul omenească, a căror putere și constituie „firea” sa, de unde și „legile firei”. Deosebit de pregnant este formulată această poziție în definirea celor patru părți ale filosofiei lucrătoare, în paragraful 3 al prefeței.

Cum era și firesc, principiu/ la care recurge Baumeister în primul rând este cel al rațiunii suficiente (în accepțiunea sa wolffiană), aplicându-1 încă din capitolul I al primei părți. Samuil Micu traduce fidel și acest capitol, inclusiv pasajul despre rolul principiului rațiunii suficiente în filosofia morală („lucrătoare”). Intrând astfel în opoziție directă cu „liberul arbitru” al filosofiei tomiste, atât de înverșunată susținută de Steinkellner, inclusiv în prima „adăugire” (introdusă de Micu după capitolul I din Baumeister) din vol. I. Dar, pentru a ne da seama mai bine de acest lucru, să prezentăm, mai întâi, pasajul însuși din tălmăcirea după Baumeister: „Pricină sau rație destulă pentru ce unele lucrări sunt bune altele sunt rele, trebuie a căuta în firea cea din lăuntru a lor, și în cele ce urmează dintru acele lucrări. Că fiind că lucrarea pentru aceea este bună,

pentru că statul [starea] nostru ori cel din lăuntru, ori cel din afară îl face mai desăvârșit (§ 12), și pentru aceea este rea, căci statul nostru îl face mai [ne]desăvârșit (12). Luminat iaste cum că din săvârșirea [perfecționarea] sau nesăvârșirea statului, carea răsare și urmează din lucrări, să cade să culegem pentru ce lucrarea este bună sau rea. Așa dară pentru ce lucrarea este bună sau rea, din firea cea din lăuntru a lucrării și din cele ce răsar și urmează din acea lucrare, ori bune ori rele, trebuie să se culeagă și să se cunoască. Iară aceea din carea să culege și să cunoaște pentru ce lucrarea este bună sau rea, pentru ce este așa și nu amintrelea, să zice pricină destulă. Așa dară pricină destulă, sau rație destulă pentru ce o lucrare iaste bună, alta rea, în firea ce din lăuntru a lucrării și în cele ce urmează din lucrare să află". (*ibidem*, pp. 28-29).

Să urmărim, însă, și poziția opusă, prezentă în *Adaogere*: „Doauă sunt începuturile [principiile] și izvoarele lucrării omenești: înțălesul [intelectul] și voia volnică [liberă]. Acestea sunt de lipsă să fie ca lucrarea să se zică și să fie omenească, că lucrarea omenească aceea să zice carea din alegerea cea volnică [alegerea liberă, liberul arbitru] a omului să face: dar la alegerea cea volnică, adecă: volnic să aleagă mult trebuie, trebuie să fie voia volnică, că a alege este a voi mâi mult un lucru decât alt lucru, așa dară și la lucrarea omenească trebuie să fie voia volnică. Dintru aceasta vezi cum că și înțălesul trebuie să fie: că voia nimic nu poate iubi, nici alege, carea mai înainte să nu cunoască. Iară fiindcă cunoștința purcede din înțăles trebuie ca și înțălesul să fie început ^principiu] și izvor a lucrării omenești.”⁵⁸ Toată această expunere este, de fapt, traducerea mai mult sau mai puțin fidelă a subcapitolului *Quae actionis hu- manae principia*, din cap. IV (*De actionis humanae natura et varietate, deque voluntario, et libero*) al vol. I din manualul lui Carol Steinkellner: *Institutiones Philosophiae moralis conscrip- tae*. În original textul ni se pare mai explicit, tocmai datorită gradului de evoluție a limbajului filosofic.⁵⁹

În aceeași *Adaogere* din Steinknellner este tălmăcit și cap. V (vol. I), intitulat *Quae ignorantia obstat, quo minus actus sit voluntarius?* (în românește *De neștiință*), care a fost interpretat pozitiv de P. Teodor pe motiv că ar fi venit în întâmpinarea situației speciale a românilor din

Transilvania, iar în lucrarea lui Baumeister nu s-ar afla tratată această problemă. În realitate, problema cunoașterii legilor firești este inclusă și la Baumeister⁶⁰, într-o formă mai concisă și de pe pozițiile raționaliste ale dreptului natural, iar Chr. Wolff consacră și el un capitol întreg acestei probleme⁶¹, dar într-un sens opus poziției teologice a lui Steinkellner. Pentru a ne da mai bine seama de spiritul în care tratează profesorul iezuit problema, e suficient să cităm din subcapitolul *Quod ignorantia vincibilis, et invincibilis?*⁶², care în tălmăcirea lui S. Micu se prezintă astfel: „Neștiința învinsă iaste, carea cu nevoința și cu osteneala omenească fieștecare poate, și e dator să o învingă și să o biruiască și de la sine să o lepede și ce nu știe să facă să știe. Această neștiință iarăși iaste de două fialuri, adecă: 1) sau este poftită și plăcută, cum e când

331 neștine într-adins vrea și poștește și îi place să nu știe ce iaste dator să știe, și aceasta face pentru ca mai slobod să poată lucra și face împotriva datoriei sale și împotriva legii, cum e de ar vrea neștine să cerce și să știe oare zi de post iaste au ba, și aceasta pentru aceea nu vrea să cerce să știe ca să poată mânca de dulce. 2) Sau iaste și să zice groasă, și leneșe, adecă: când neștine nemica, sau foarte puțin să nevoiește să știe ce poate și este detoriu să știe cum e când neștine ar petrece între oamenii învățați și cu fiica lui Dumnezeu și s-ar lenevi să învețe și să știe cele ce aude pre acești oameni învățându-i despre dreptate și despre frica lui Dumnpzeu.”⁶³

Adăugirile ulterioare din Steinkellner au o amprentă tot mai puternică teologică. Astfel, în volumul I, după capitolul VI al traducerii din Baumeister, este intercalat cap. XII din vol. I al profesorului iezuit, intitulat *An dictamen conScientiae etiam in errore invincibili sequendum sit?* (sau în tălmăcirea lui Micu: *Oare trebuie a asculta de ce ne arată conștiința și în greșeala cea neînvină*)⁶⁴, unde în raportul *conștiință-faptă* este introdus și Dumnezeu însuși, ca unul ce nu poate cere să se acționeze împotriva conștiinței bune. Fără să mai reproducem originalul latin, de al cărui spirit S. Micu nu se îndepărtează aici, cităm niște pasaje concludente în această privință: „Dumnezeu nicidecum nu poate voi fapta

cea materialicește rea, așa dar nici poate a îndetori la o faptă ca aceea. Că Dumnezeu nu poate hotărî pre om la materia păcatului. Asea dară nici îl poate la aceasta îndetori"⁶⁵, sau concluzia finală, pe care Samuil Micu însuși o leagă de o lucrare pur teologică a sa, *Teologia cea moralească*: „IX). Nici să gândești că această trebuință [cerință a conștiinței, n.n.] e păcătuirea, adică: ori de vei face, ori de nu vei face după cumu-ți arată cunoștința cea cu învingere tot păcătuiești, iaste fără de vină, că aceasta fiindcă răsare din rătăcire, și din greșeală vrută și ea este vrută și precum de rătăcire si ae greșeală așa și de aceia te puteai feri: p'entru aceia și legea cu voia o calci, nu de vreo silă ci din răutatea voiei, carea rătăcire și greșeală o au putut și au trebuit să o învingă și să o lepede de la sine, și să știe, ci nu au vrut să facă aceasta. Despre acestea vezi și cele ce am zis în *Theologia cea moralească*" (*ibidem*, pp. 157-158).

Înainte de a ne ocupa de partea lui Baumeister din această tălmăcire a lui Samuil Micu și de celelalte *adăugiri* și completări

332 din Steinkellner (vol. II), ni se pare potrivit să spunem câteva cuvinte despre semnificația concretă a introducerii textelor din Steinkellner în cartea apărută la Sibiu în 1800. Acestea pentru că profesorul iezuit dedică situații sale ca poziție ideologică implicită tot cuprinsul tratatului, iar ca poziție teoretică și ideologică explicită întreaga *Prolegomenă*, alcătuită din următoarele cinci capitole: „I) *De natura objectus, et Partibus Philosophiae naturalis*; II) *De ortu, et progressu Philosophiae naturalis*; III) *Quomodo Philosophia moralis exulta sit de S.S. Ecclesiae Patribus, doctoribusque scholasticis*; IV) *Quae postremis his temporibus Philosophiae moralis, et cumprimis Jurisprudentiae naturalis cultura*; V) *De' praestantia, utilitate, necessitate universae Philosophiae moralis, deque operis divisione?* "⁶⁶.

Concepția generală a lui Steinkellner este cea pe care am amintit-o și în alte rânduri. Evoluția filosofiei morale este definită, după cum reiese din capitolul III; de contribuția „sfintilor părinți" și de „doctorii scholastici", după cum adevărata filosofie a dreptului natural este prezentată ca eretică, „heterodoxă" și „nocivă", îndeosebi

în capitolul al IV-lea al *Prolegomenei*. Hugo Grotius, Pufendorf, Heinnecius, Wolff și discipolii săi sunt respinși cu vehemență, iar dintre contemporani Steinkellner nu-i admite decât pe colegii săi ieziuiți italieni, spanioli, germani și polonezi. Pe lângă „filosofia morală”, tratatul lui Steinkellner cuprinde și o etică (partea ultimă a volumului II) *ibidem*, vol. II, pp. 387-436), pe care Samuil Midi o ignoră complet. Dealtfel, deși învățatul român anunță în titlul volumului I că va publica toate cele patru părți ale filosofiei morale (filosofia morală propriu-zisă, legile firii, iethica și politica), nu a reușit să se țină de cuvânt, pentru că ambele volume, luate împreună, nu cuprind decât primele două părți din cele amintite, iar ultimele două au rămas în manuscris (etica și politica), dar exclusiv după Baumeister și au fost editate postum sub îngrijirea lui Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor⁷.

Fată de filosofii-antici profesorul ieziuit are, de asemenea, o atitudine diferențiată: de apreciere a celor idealști și de respingere a celor materialști. De pildă, Epicur și Lucretius sunt denaturați și condamnați cu vehemență, bineînțeles sub masca păgânismului, iar stoicii, deși tot „păgâni”, prin faptul că

333 prevestesc morala creștină, de mortificare a simțurilor omenești, sunt bine văzuți, ca și de către patristică și scolastici, care îi scot din „infem”, așezându-i în „empireu”¹¹.

Iată, prin urmare, pe ce coordonate se axează *Filosofia morală* a ieziuitului Steinkellner și sensul negativ pe care îl au „adaogirile”¹¹ din cartea sa, împrumutate de Samuil Micu. Straniu este, însă, faptul că ele sunt alăturate *filosofiei morale* a lui Baumeister: volumul I din *Legile firei* cuprinde în întregime traducerea părții I din aceasta. Astfel, după cea dintâi „adaogere” (care constituie două capitole din vol. I a lui Steinkellner), Micu revine la traducerea lui Baumeister, în care introduce cap. II, *De Detorie (De obligatione)*, cap. III. *De legea firei (De lege Naturae)*, cap. IV, *De pedepse și de plată (De poenis et praemiis)*, cap. V, *De virtute și de păcat și de fericirea omului (De virtute et vitio humanisque felicitate)*, cap. VI, *De cunoștință (De conscientia)*, și, după o nouă adaogire din vol. I al cărții lui Steinkellner, și cap. VII al lui Baumeister, *De împutăciune (De imputatione)*. Ca și în

cazul *Logicii*, Samuil Micu nu trădează nici aici spiritul mai laic, raționalist iluminist al lucrării lui Baumeister, în ciuda contrastului cu orientarea teologală din „adăogiri”¹¹. Și mai ciudat ni se pare pista profund falsă pe care încearcă episcopul Bob să-i îndrume pe cititorii noii variante a traducerii. Înainte de toate „uită”¹¹ că nu fusese de acord cu „metodul”¹¹ (devenit acum „metoda geometrică”¹¹) lui Baumeister, când i se prezentase numai textul traducerii după lucrarea acestuia. Datorită acestei „amnezii”¹¹, cum își îngăduie să aibă față de aceeași metodă o poziție favorabilă, reliefându-i caracterul sistematic. Cât despre „adăogirile”¹¹ din noua variantă, dezaprobată în referatul comisiei de cenzură, ele nu sunt considerate ca străine de spiritul lucrării lui Baumeister. Mai mult, deși fuseseră introduse la sugestia sa și știa că reprezintă traduceri din Steinkellner, episcopul Bob face pe ignorantul, atribpindu-le lui Samuil Micu, ca o contribuție personală, cărora le găsește o justificare în oportunitatea lor la starea, de cultură a românilor din Transilvania⁶⁸. Referatul episcopului unit dezvăluie într-adevăr o nouă fațetă a relațiilor din perfoada respectivă dintre acesta și Samuil Micu, dar nu în sensul prezentat de N. Albu, adică de sprijinire adevărată a învățatului ardelean, ci în sens negativ, ca aspecte noi ale șicanelor și manevrelor. întreprinse de Bob împotriva acestuia.

334

Dealtfel, Samuil Micu apreciază lucrurile în adevărata lor lumină, întreprinzând tot ce-i stă în putință pentru a scăpa de „binefacerile”¹⁴ lui Bob. La patru ani după apariția *Legilorfirei...* va fi numit, cu sprijinul episcopului din Oradea Ignatie Darabant, corector și cenzor la tipografia cărților românești de pe lângă Universitatea din Buda.

Se vede, în sfârșit, mai aproape de împlinirea unui vechi vis: acela de a-și putea tipări singur lucrările "originale și traduceri rămasese încă în manuscris. Dar condițiile grele de viață de la Blaj îl împovărau și acum; sănătatea i se șubrezise și îmbătrânise înainte de vreme. Datorită acestei situații nu va apuca să realizeze decât extrem de puțin din cele visate. Înainte de a trece la editarea celorlalte traduceri de filosofie, Samuil Micu se gândea la lucrarea sa-istorică de bază, **Istoria**,

lucrurilor si întâmplările românilor, *pre scurt*, din care nu izbutește, totuși, să publice decât *Cuvântul înainte* și primele două părți din tomul I în *Calendarul de la Buda pe 1806*. Cum în fruntea celor două părți figurează subtitlul general *Scurtă cunoștință a istorii românilor*, comun cu al scrierii sale istorice *Scurtă cunoștință a istorii românilor* și cum primele 32 de pagini lipsesc din originalul acestei lucrări din urmă, s-a susținut în mod eronat⁶⁹ că textul publicat face parte din cea de-a doua lucrare. De-abia odată cu tipărirea, în 1963, a *Scurtei cunoștințe a istorii românilor*, îngrijitorul ediției ^demonstrat că textul din *Calendar* făcea parte din *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor*¹⁰, tomul I, lucrare rămasă, începând cu paragraful 6 al părții a doua, netipărită și în zilele noastre. Moartea l-a împiedicat pe, autor să-și continue strădaniile de a o publica, iar posteritatea nu și-a îndeplinit încă toate obligațiile față de operele sale.

Dar, fiindcă ne ocupăm de relațiile dintre Școala ardeleană si *Aufklärung*, ne întoarcem la traducerii ^filosofice întocmite cfe Samuil Micu și r.ămase în manuscris, fiind editate abia în anii noștri. Avem în vedere *învățătura metafizicii*, partea a III-a din *Legile firei [A filosofici cei lucrătoare]*, de TSpt *Etica sau învățătura obiceiturilor*, și *învățătura politicească*, apărute în Editura științifică, în 1966, în volumul *Scrieri filosofice*, cu un studiu introductiv și sub îngrijirea lui Pompiliu Teodor și Dumitru Ghise. 9

335

Asupra traducerii editate de Micu însuși am stăruit destul de amănunțit, îndeosebi asupra *Logicii*. Urmează să ne ocupăm acum de cele editate postum, nu înainte de a le preciza locul și ordinea în raport cu originalul latin⁷¹.

în primul rând trebuie să observăm că, în *Prolegomena de metafizică* (traducere, pp. 73-74; original, pp. 137-139) atât originalul cât și tălmăcirea, înainte de a defini obiectul metafizicii, revin și asupra cunoașterii logice, al căror izvor îl stabilesc numai în activitatea simțurilor: „Toată cunoștința omenească vine de la simțiri, iar tot ce deprindem cu simțirile aceia să ține de lucrurile cele singuratice, care în multe chipuri îmbrăcate și învăluite au cu locul, au cu vremea sau cu

fața, sau într-alt chip osebite să pun înaintea noastră, despre care mai pre larg am grăit în *Loghică*" (pp. 73-74).

Da, am văzut cum s-a „grăit”⁴⁴ în *Logică*. Samuil Micu a fost într-adevăr fidel poziției empiriste, pe linia lui Francis Bacon și John Locke, pe când Baumeister emenda, tot în *Logică*, acest empirism de pe pozițiile raționalismului dogmatic wollfian, care consideră confuze reprezentările obișnuite din datele simțurilor, aproape ca în cazul raționalismului cartezian. Nu-i mai puțin adevărat că același Wolff, când e vorba de prezentarea principiilor metafizicii sale, acordă o mare importanță aceluiași date ale simțurilor. E vorba tocmai de partea de care ne ocupăm aici. De fapt, pentru Wolff, ca și pentru adeptul său Baumeister, simțurile ne oferă cunoștințe despre lucrurile individuale, despre ceea ce este definit în această prolegomenă prin termenul de *individua*, iar în tălmăcirea lui Micu, prin „lucrurile cele singuratece”⁴⁴. Pe baza atributelor comune a cât mai multor *individua* iau naștere noțiunile din logică, de specie, gen etc. Gradul cel mai ridicat de generalitate îl au *noțiunile universale*, care alcătuiesc conținutul metafizicii: „Când ne închipuim noauă [*„nobis repraesentamus”*] și gândim semnele și osibirile cele ce la mai multe lucruri sunt de obște [*„notas proprie- tatesque, rebus pluribus communes ”*] să zic închipuiri preste tot de obște [*„ notiones universales ”*]. Iar învățătura aceia, cu care închipuirile cele preste tot să tâlcuiesc, să zice metafizică”^{44 7 2}.

După cum s-a putut observa cu prilejul confruntării traducerii cu originalul, ca și maestrul său Wolff, Baumeister împarte metafizica în patru „discipline”⁴⁴: ontologie, cosmologie, psihologie și teologie naturală. Și în traducerea lui Samuil Micu

336 este păstrată împărțirea de principiu, dar traducerea teologiei naturale lipsește.

Mai întâi, câteva cuvinte despre *ontologie*, a cărei „deregătorie” este - potrivit textului tălmăcit de Micu - „ideile cele mai de obște și mai preste tot a le tâlcui” (în traducere p. 75, în original, p. 140), de „a așeza și a pune începuturile cele mai preste tot ale cunoștinței omenești (§ 6)”⁷³. „începuturile” sau „temeiurile” sunt, de fapt, principiile de bază ale metafizicii wolffianului Baumeister. Spunem ale sale, fiindcă în această problemă, rectorul

gimnaziului din Gorlitz oscilează între poziția lui Leibniz și cea a lui Wolff. Nu ne miră, deci, că pentru Baumeister „...doauă sunt începuturile sau temeiurile a toată cunoștința omenească; unul este începutul zicerii împotrivă, al boiăa este începutul pricinei destule”⁷⁴ în accepțiunea și în spiritul concepției lui Leibniz: „toate adevărurile care le cunoaștem sunt de două feluri: unele sunt trebuincioase, adică așa sunt cât amintrelea nu ptt să fie, ci trebuie să fie așa. Altele sunt întâmplătoare, care pot să fie sau să nu fie. Adevărurile cele trebuincioase să proptesc pre începutul zicerii împotrivă. Cele întâmplătoare să zidesc pre temeiul pricinei destule”, spre a trece, odată cu analiza principiilor înseși, în special a principiului rațiunii suficiente, pe poziția lui Wolff, adică de integrare și subordonare a principiului rațiunii suficiente celui al contradicției, adică de la „I. Tot ce este trebuie să aibă pricină destulă, dintru care să poate înțalege pentru ce mai bine este decât nu este, pentru ce este așa și nu amintrelea” se ajunge la: „IV. De vreme ce această spunere: nimic nu este far’ de pricină destulă, tăria și așezământul său o ia (num. 1) din începutul zicerii împotrivă: luminat este cum că începutul zicerii împotrivă: luminat este cum că începutul pricinei destule nu este cu totul cel mai dintâi început”⁷⁵.

Capitolul al II-lea dezvoltă, conform metafizicii wolffiene, conceptul de existență, pe care Samuil Micu îl traduce prin *ins*, iar pe parcursul demonstrației și prin *estere*, mai ales în raportul *posibilitate-existență, putință-estere*. Deci *existentă* și *nonexistentă*, *posibilitate* și *imposibilitate*. Corelațiile *ens-non-ens*, ca și *possibilitas-impossibilitas*, *possibilitas-existentia* și *impossibilitas-non-existentia* sunt expuse în spiritul wolffian al principiului contradicției, iar în paragraful 23 se ancorează direct în scolastică prin „zidurile și axiomele” referitoare la corelația

337 dintre *estere* și *putință* (traducere, pp. 81-82; original, pp. 149—150). În același spirit wolffian, dar și cu unele detalieri scolastice, se dezbate, apoi, despre *esență* (pe care Micu o traduce prin „ființă”), despre însușirile existenței, despre *atribute* și *moduri*, despre *același* și *altul*, despre *egal* și *inegal*, despre *mulțime* și *cantitate*, *determinat* și *nedeterminat*. În legătură cu nota

sa caracteristică Micu folosește exemple cu Traian, dar și de ordin autobiografic⁷⁶. Exemple proprii - cu Traian și cu sine însuși - folosește Samuil Micu și în paragraful 40, în care se ocupă de *note asemănătoare*, când îl apropie pe Iosif al II-lea de împăratul Traian, în care își demonstrează, desigur, și admirația pentru fostul suveran „îluminat“, dar și pe sine însuși se apropie de proorocul Samuil⁷⁷.

Pe linia raționalistă-wolffiană, fără abateri, este capitolul VII despre *întreg și părți*, precum și cel următor despre *necesitate și întâmplare*. În schimb, în capitolul IX, ocupându-se de ordine, de adevărul metafizic și de perfecțiune (respectiv în traducerea, lui Samuil Micu: *De rând și de adevărul metafizicesc si de desăvârșire*), Baumeister, odată cu banalitățile wolffiene, menține și definiția scolastică a adevărului⁷⁸, ca și despre perfecțiunea esențială⁷⁹, dar și criteriile filosofice și estetice ale frumosului⁸⁰, prezentate aici doar *in nuce* și dezvoltate, după cum se știe, de Alexander Baumgarten în *Estetica* sa. Reținem caracterul concret senzorial al frumosului, dar și idealul estetic clasic, întruchipat de simetrie, armonie și mimesis. Mimesis-ul este înțeles - și aici e vorba numai de traducere - în două atribute: asemănarea perfectă a icoanei cu modelul (în cazul dat - model real sau ideal), dar și conform cu scopul (îl „închipuiește“ „bine“). Opusă frumuseții (de data aceasta e vorba numai de frumusețea naturală) este urâciunea (în original *deformitas* - diformărea), caracterizată prin imperfecțiunea percepută prin simțuri, iar ca urâtenie concretă prin lipsa de armonie, de unitate, de simetrie etc.⁸¹.

Până la capitolul X inclusiv s-a vorbit doar de *ens* (îns), iar în capitolul X, după ce se face împărțirea acestuia în *ens simplex* (insul nealcătuit) și *ens compositum* (insul alcătuit), se stăruie asupra celuia din urmă și a proprietăților sale.

Prin insurile alcătuite se înțeleg, înainte de toate, cele existente în afara conștiinței, care se mai numesc și insurile alcătuite fizice sau corporife fizice propriu-zise, spre deosebire de alcătui-

338 rile logice, care numai cu mintea sunt concepute. De

aici rezultă, apoi, că orice *ins alcătuit* are o anumită alcătuire, datorită căreia sunt asemănătoare și neasemănătoare, au anumite părți și raporturi între părți, sunt *întinse, continue* sau *întrerupte, contigue* și au o serie de alte proprietăți, pentru înțelegerea cărora este necesar, înainte de toate, să fie definite noțiunile de *spațiu, loc, figură, timp, mișcare*. Am văzut că în privința spațiului și locului Micu traduce într-un sens diferit de cel existent în original, situându-se pe poziția spațiului absolut, galileo-newtonian, în opoziție cu cea wolffiană (expusă și ea doar în cazul spațiului). Timpul este definit în sens wolffian, ca „rândul acela care să țină în urmarea lucrurilor¹¹ („*iile ordo, qui observatur in rerum successionem*”) (în traducere, p. 199; în original, p. 189). În continuare sunt definite prezentul („vremea de acum”), trecutul („vremea trecută”) și viitorul („vremea viitoare”). Cât despre mișcare, ea este concepută, atât în original, cât și în tălmăcire, în sens mecanicist. Ca urmare a mișcării și schimbării mecanice sunt explicate, apoi, divizarea în părți, mărimea și figura.

În opoziție cu înșul alcătuit este prezentat, în capitolul XI, cel nealcătuit („*simplex*”), prin care se deschide calea speculațiilor teologale despre sufletul omenesc și despre Dumnezeu (*ibidem*, pp. 112—115; *ibidem*, pp. 191-196). Ocupându-se de substanță și întâmplare (tălmăcite de Micu prin *De stare si de vinetice sau întâmplare*), capitolul al XII-lea oscilează, de asemenea, între considerații raționale despre stări și fenomene naturale și între considerații raționale despre substanță primă și secundă, completă („*Angelus est substantia completa*”) și incompletă („sufletul omului este starea neplinită”). Din traducerea lui Micu am subliniat, în prealabil, că a dispărut o parte destul de însemnată¹, în care se vorbește despre „*passio*” (Micu traduce prin „pătimire^{4^}”), despre *vis agendi* („puterea a lucra⁴⁴”), și relațiile dintre ele. În aceeași spirit metafizic wolffian, de oscilare între recunoașterea lumii materiale și idealismul teologal a fost, prin urmare, construit întreg acest capitol. În schimb, cel următor („despre înșul sfârșit și nesfârșit⁴⁴”) (*ibidem*, pp. 118-119 și pp. 199-200) este tratat într-un mod consecvent rationalist, fără alunecări spre speculații idealiste, deși finitul și infinitul puteau să ofere din nou

pretexte de incursiuni in teologie.

Un capitol amplu (XIV) este consacrat „*principiilor și cauzelor*”, în care Baumeister, în bună parte urmându-l pe

339

Wolff, se reîntoarce la Stagirit și, din inițiativă proprie, chiar la scolastici. Astfel, după ce definește relația dintre *cauză și efect*, dintre *principiu și „principiat”*, baumeister se ocupă de diviziunea scolastică a principiilor, pe care o urmărește, fără să o combată și pe care Samuil Micu ortiite s-o traducă („*principium essendi*”, „*principium fiendi*”, „*principium cognoscendi*”, „*causale*” și „*non causale*”, „*complexum*” și „*incomplexum*”) (în original' p. 202). Cât despre cauze, ele sunt expuse după cei vechi (respectiv după Aristotel). Astfel, cauzele sunt împărțite în externe (eficientă și finală) și interne (materială și formală).

În paragrafele 127—134 sunt expuse, apoi, pe larg fiecare, precum și importanta *mijlocului* [wet/zwm-ului] și *piecii* [impedimentum-u\ui] în realizarea scopului. Nu putem trece nici peste poziția profund teistă a cauzalității wolffiene, opusă direct poziției spinoziste [„*substantia est causa sui*”]: „Nimic nu este pricina sa, sau nimic nu să poate face pre sine”.⁸²

Ultimul capitol al ontologiei *De semn și de ce este semnat* (în traducere, pp. 126-127; în original, pp. 210-211), specific wolffian, prefigurează câteva din noțiunile de bază ale semioticii modeme, cum este cea de *semn* și mai puțin cele de *semnificant* și *semnificat*, care la Wolff³ (și ca atare, și la Baumeister și Micu) nu sunt delimitate una de cealaltă, fiind implicate amândouă în același conținut.⁸⁴

Trecând la o nouă subdiviziune a metafizicii, la cosmologie, și definind-o ca știință despre lume, Baumeister precizează (Micu este, aici, fidel originalului latin) că primul care a expus această disciplină ca atare a fost Wolff. În general, cosmologia reprezintă o parte relativ pozitivă a metafizicii. Astfel, exceptând aspectul finalist specific wolffian, primele cinci capitole ale cosmologiei sunt tratate în spiritul materialist al fizicii galileo-newtoniene. Conceptul de lume (*Despre ceia ce să întălege prin lume*) este definit într-un spirit materialist și

cvasidialectic, din moment ce „în lumea aceasta sunt lucruri împreună stătătoare” („*simultaneas*”) „care urmează unele după altele” („*successivas*”), „mutătoare” („*mutabilia*”) și „legate și împreunate” („*connexa*”)⁵.

Câtă vreme se au în vedere *cauzele eficiente* („pricinile cele lucrătoare”), atât originalul cât și traducerea se mențin într-o perspectivă materialistă și, am putea zice, spontan dialectică. Când se trece însă la „pricinile sfârșitului”, ancorăm în plictisitorul finalism wolffian. *Saltul* este înțeles în accepțiunea mecanicist-metafizică. Și, dacă pe baza „legăturii lucrurilor”¹¹ („*connexions*”) este respins acest tip de salt, întrucât înseamnă „a se face ceva fără de pricină”¹, el este totuși admis ca salt „căutamic”¹¹ („*in respectivum*”), „când lucruri mai în puțină vreme să face ca să fie, decât altă data este de lipsă ca să se facă să fie acel lucru”¹¹, salt în opoziție cu cel de tot („*in absolutum*”), care este socotit imposibil, pentru că vine în contradicție cu principiul rațiunii suficiente. Pornind de aici se admite un determinism raționalist, incompatibil cu acțiuni sau efecte fără o cauză determinată. Și ceea ce apare din întâmplare („*casuve*”, tălmăcit „din cășunate”¹¹) are, de fapt, o cauză pe care noi nu o știm. Pe baza acestui determinism sunt examinate diferitele forme de fatalism; „ursitul”¹¹ (ca „rânduiala lui Dumnezeu”¹¹ sau cel păgânesc, întemeiat pe „niște dumnezăoie, care ursesc toate cele ce să fac”¹¹, „ursitul mohameticesc”¹¹, „ursitul”¹¹ „filosofilor, carii de la dascălul IQT stoic să zic stoici”¹¹, „ursitul stelelor”¹¹ [„*fatum astrologicum*”), determinismul absolut al lui Spinoza și, în sfârșit, „ursitul cuvântătorii”¹¹ [„*fatum rationabile*”^{*}] sau „ursitul cuvios-cuvântului”¹¹ [„*rationi consentaneum*”), spre care înclină Baumeister (și Micu, bineînțeles), dar renunțând la termenul de „ursit”¹¹ (respectiv de „*fatum*”) ⁸⁶. Ca teist, Wolff - și pe urmele lui și Baumeister - nu se putea menține pe pozițiile determinismului materialist mecanicist, nici măcar în sensul mai restrâns deist. Drept urmare, în paragraful 152 se conchide în această privință:

„Trebuința cea ipoheticească nu ridică întâmplarea (§ 56, poz. 2), nici cele ce sunt în lume legate cu legătură firească așa de trebuincioase sunt ca nici o mutare să nu să poată face într-însele. Că ce neputință este, ca legătura aceasta de acum, care o vedem a lucrurilor celor de la

Dumnezeu făcute, să nu fie amintirea, nu cum vedem că este acum? Ce împiedică, ca să nu fie alt curs al stelelor, amintirea să umble soarele, alt rând să fie al vremilor, și toată podoaba ceriului, și închegarea pământului? Ce stă împotriva ca să vezi unele lucruri amintirea și unele lucruri să nu fie și pre scurt să zic, altă lume să fie și aceasta să înceteză?¹¹

De fapt, de la această limitare a determinismului, chipurile pe temei raționale, se ajunge în ultimele două capitole (cap. VI *De ce este firește și de ce este preste fire, adecă de minune* -

341 respectiv în original *De Naturale et Supernaturali, sive Mi-racuk*^{F1} și cap. VII. *De săvârșirea lumii - De Mundi perfecti-one*) să se admită miracolul și perfecțiunea lumii ca întreg, din ultima rezultând „mărirea lui Dumnezeu și. arătarea mării dumnezăiești^{**88}.

Capitolele intermediare, întemeiate pe cunoștințele de fizică și mecanică ale epocii, sunt tratate, în general, în spiritul determinismului materialist mecanicist, cu excepția unei observații teologale teiste de la sfârșitul paragrafului 165, abatere menționată și cu alt prilej. Astfel, ocupându-se de „trupuri¹¹, de „legile mișcării^{*4} și de „stihiiile trupurilor^{**}, despre proprietățile corpurilor, despre energie, inerție, mișcare și repaos, ca și despre elementele cele mai simpîe ale corpurilor - pentru care Micu folosește termenul leibnizian de *monades*, iar ca sinonim al acestuia pe cel de „uninte^{**} - traducerea lui *Einheiten* al lui Wolff.

Observația de care aminteam este* desigur, în contrast puternic cu spiritul materialist al expunerii, din moment ce, tam-nesam este negată continuitatea legilor obiective, acor- dându-i-se lui Dumnezeu putința de a „muta^{**} legile, de a le „ridica^{**} șpde „pune^{**} altele în locul celor existente. Eclectismul wolffian, cu toate compromisurile sale, își dezvăluie încă o dată și aspectele profund negative.

În același spirit eclectic este dezvoltată și partea a III-a a metafizicii, ultima tradusă de Micu (sau mai exact păstrată în manuscris) care se ocupă, de fapt, de psihologie, chiar dacă în titlul general sunt cuprinse și pneumatologia și teologia naturală. Prima este epuizată

ca enunțare în capitolul I *De duh preste tot*, iar cea de a doua constituie obiectul părții a IV-a a metafizicii, neexistentă în talmăcire românească. Așa cum rezultă din termenul însuși, pneumatologia este disciplina consacrată spiritelor (respectiv duhurilor) ca însuri nealcătuite (entități simple), înzestrate cu intelect și voință. Pentru că Baumeister ține să precizeze că nu pot fi confundate „însurile nealcătuite**” cu „duhurile**”. Dealtfel, el delimitează și sufletele animalelor de duhuri, între ultimele incluzând sufletul omenesc și spiritele supranaturale, *Dumnezeu și îngerii*, care se deosebesc între ele și prin faptul că sufletul omenesc și *îngerii* sînt spirite finite, iar cel al lui Dumnezeu este infinit. De-abia începând cu capitolul II (*De sufletul omenesc*) se intră, în fond,

740 în partea a III-a a metafizicii, în psihologie, împărțită și ea în două: „*empirica* speriințătoare”, „întru care speriința și simțirea noastră cea din lăuntru despre suflet ne învață*”, și „a doaua”, cea „*cuvântătoare*, întru care să arată și să învață cele ce prin cuvântare despre suflet putem a le ști”. Pozitiv este, apoi, faptul că se încearcă stabilirea unei unități a cunoașterii senzoriale și raționale: „Noi și speriința și auvantarea așa de bine le vom împreuna, cât una alteia să slujească și să fie de ajutori*’.

Este adevărat, sufletul este conceput în sens spiritualist⁸⁹, ca o entitate aparte introdusă de Dumnezeu în trupul omului, dar proprietățile sale sunt abordate, fie pe linia empirismului materialist - când e vorba de simțuri, fie pe cea a raționalismului dogmatic, când e vorba de treapta rațională a cunoașterii. Înainte de toate, se recunoaște existența obiectivă a lucrurilor, în afară și independent de sufletul omenesc. Acțiunea prin care sufletul își reprezintă și percepe lucrurile se numește *cunoaștere*, iar capacitatea de a-și reprezenta lucrurile *puterea de a cunoaște*⁹⁰. Facultatea de a cunoaște este prezentată în spirit ortodox wolffian, adică de reîntoarcere la etajarea calitativă carteziană: cunoaștere empirică, în mod „întunecat și amestecat” [*„obscure et confuse”*], care cuprinde: „1. A simți [*„sentiendi”*], 2. A-si închipui [*„imaginandi”*], 3. A-și aduce aminte [*„recordanâi et reminiscendi ”*] și în cunoașterea

rațională, în mod „ales" [*„distincte"*], după care Samuil Micu traduce, în continuare, eronat, întrucât trece și în cunoașterea rațională „a ține aminte și a-și aduce aminte", care corespund, de fapt, originalelor *„recordandi et reminiscendi"*, iar în original se adaugă facultățile *„reflectendi"* [*„a reflecta"*] și *„abstrahendi"* [*„a abstractiza"*] *specific raționale*. Partea primă este socotită comună cu „dobitoacele" (ca și la Descartes), deci „cea mai de jos", iar cea de a doua care ține „numai de om".

Urmează reprezentarea pe larg a fiecăreia dintre ele. Astfel, în *cap. IV (De puterea de a simți)*, în care deosebim lucrurile existente obiectiv, în afară și independent de conștiința noastră și reprezentările noastre despre ele, obținute prin simțuri, adică senzațiile, respectiv în terminologia lui Micu „simțituri" [în latinește: *„sensationes sive sensiones*]: și, după ce sunt înșirate organele de simț, se trece la explicarea formării senzațiilor în spirit materialist mecanicist. Acțiunea lumii materiale asupra simțurilor este prezentată ca un proces material și obiectiv.

343

Eclectismul poziției wolffiene nu poate, în acest caz, să ajungă decât în grave contradicții. Pentru că, în paragraful 186, care trage concluziile în legătură cu *„facultas sentiendi"*, cunoașterea prin simțuri devine unica sursă a oricărei „cunoaștere"¹¹, în cel mai consecvent spirit empirist (chiar dacă înainte de a formula legea, se precizează, de data aceasta în spirit deist, că ea există în „mintea omenească din rânduiala cea dumnezeiască"¹¹): *„când lucrurile cele din afară lucrează în organele cele simțitoare, și întru acelea fac mutări, atunci sufletul nu poate ca să nu-și puie înainte acele mutări* [sublinierea aparține atât originalului, cât și traducerii],

însă să știi cum că simțirile sunt ca nește ferestre și ca nește porți ale sufletului, prin care chipurile lucrurilor celor din afară să bagă în suflet, de unde apoi toată cunoașterea răsare¹¹.

În același spirit empirist materialist se vorbește, apoi, despre percepție și imaginație, despre capacitatea de a ne reprezenta lucrurile prin îmbinarea datelor mai vechi ale simțurilor cu altele noi.

Capacitatea de a ne crea reprezentări despre lucruri este numită în original „*phantasia sive imaginatio*” (fantezie sau imaginație), iar în tălmăcirea românească „fantazie, sau nălucire și închipuire”¹¹⁹¹. Desigur, sub aspect terminologic, Micu este serios handicapat în formulările sale. Astfel, prin *închipuire* el este nevoit să traducă și *reprezentarea* și *imaginarea* unui lucru. El se străduiește să elimine eventualele confuzii, cum izbutește pe deplin, în continuare, când face deosebire precisă între *nălucire*, ale cărei roade sunt „fantasmele”¹¹ sau „nălucile”¹¹ și *închipuirea* întemeiată pe datele simțurilor, în spiritul vechiului adagiu empirist, relansat de John Locke și emendat de Leibniz⁹², dar adoptat de Baumeister în metafizica sa dezvoltată⁹³ și aplicată aici (a-cărui formulare o traduce Micu): „Nimica nu ne putem noaună închipui, fără ceia ce mai înainte am primit cu simțirile”¹¹⁹⁴.

Mai puțin reușită este încercarea lui Micu de a distinge între *puterea-închipuiri* (respectiv *facultas imaginandi*) și „puterea a închipui cu mintea”¹¹, ultima voindu-se traducerea termenului *facultas fingendi*, al cărei produs este, la Baumeister, *fictio* (ficțiunea), cu cele două ipostaze, „*fictio possibilis*” și „*fictio impossibilis sive chimera*” și pe care învățatul român le tălmăcește prin „închipuire de lucru care poate să fie”^{1*} și „închipuire cu neputință, sau himera”¹¹.

344

în funcție de relația dintre „închipuire” și senzații sunt explicate și visele, respectiv ca un produs al „închipuiri”, „când odihnesc simțirile cele din afară”. Poziția empiristă adoptată este materialist-mecanicistă și are un vădit caracter iluminist, de combatere a interpretărilor obscurantiste ale viselor.

Cu capitolul VI. (*De ținerea aminte și de aducerea aminte*) se încheie această primă subdiviziune a psihologiei. Odată cu definirea memoriei se rezumă și cele spuse despre senzație și reprezentări: „Simțitura [*„sensatio”*] primește [*„percipit”*] lucrurile cele de față (§ 184); fantazia sau închipuirea [*„phantasia”*] înnoiește icoana lucrurilor, care oarecând le-am primit (§ 188); iară

ținerea aminte [„*memoria*”] cunoaște cum că ideile, care de iznou [din nou] le face închipuirea, sunt aceleași care încă le-am mai avut oarecândva”.

Cu capitolul următor se trece la partea de „mai de sus” a sufletului, care este rezervată, în accepțiunea veche a lui Descartes, doar rațiunii. Primele ei aspecte se referă la „puterea a lua aminte [„*attentio*” - adică atenția] și „puterea a lua sama” [„*reflexio*” - adică reflecția], după care urmează încă un capitol al aceleiași părți de „mai de sus”, care se ocupă „de înțeles, de isteție și de cuvânt” [„*De Intellectu, Ingenio, et Ratione*”], probabil cel mai important pentru acest aspect al psihologiei wolffiene. Dar, cum observam și mai înainte, trecând la această parte, Samuil Micu se descurcă tot mai greu în descoperirea de corespondente univoce românești pentru termenii latini folosiți de Baumeister, fapt care se răsfrânge negativ asupra fluentei și clarității expunerii. Este adevărat că și în franceză *intellectul* este tradus prin *l’entendement*, dar *înțelesul* - prin care traduce Micu aceeași noțiune - nu desemnează un proces, ci un rezultat, ceea ce firește complică lucrurile.

Și mai puțin limpede este definită noțiunea de „*ingenium*”, tradusă de Micu prin *isteție*. Dealtfel și determinarea sa în latinește este fie prea vagă, fie plurivocă: „**Ingenium** (*Wiiz*) *dicitur facultas rerum similitudines observandi*” sau „*Voce ingenii plerumque omnes mentis humanae vires et facultates indicantur, ita, ut ambitu suo complectatur cum memoriam, turn phantasiam, iudicium, intellectum et rationem*” [tălmăcită în românește prin: „isteția să zice că este putere a lua aminte asemănările lucrurilor” și „Prin *isteție* toate puterile minții să

345 însemnează, cât *isteția* cuprinde și ținerea aminte și închipuirea și judecata și înțelesul și cuvântul⁴⁴]. Nu mai insistăm asupra termenului de *rațiune*, căruia Samuil Micu îi găsește echivalentul de *cuvânt* sau *cuvântare*, făcând trimiteri la *logos-ul* elin, dar nu atât din filosofia anticilor, cât la sensul său din scrierile religioase (aceste ultime trimiteri nu există în textul original, și aparțin doar lui S. Micu)⁹⁵, corespondent inadecvat noțiunii fundamentale a filosofiei wolffiene, care este rațiunea,

respectiv gândirea abstractă care se autocunoaște. Să vedem, însă, definiția din original și tălmăcirea ei, dincolo de deosebirea terminologică menționată. Astfel, după ce este glorificată divinitatea pentru acest dar (care este rațiunea) făcut omului, Baumeister definește astfel noțiunea de *ratio*: „*Est autem ratio nihil aliud, quam facultas animae nostrae, nexum veritatum universalium distincte perspicendi*”, pe care, exceptând termenul fundamental, Micu o traduce destul de corect: „Iară cuvântul [„*ratio*”] este puterea a sufletului nostru a vedea ales [„*distincte*] legătura adevărurilor celor preste tot”. Cuvântul, mai exact rațiunea, devine astfel instanța supremă a procesului cunoașterii, după cum un rol similar îndeplinește și în umanizarea poftelor, pasiunilor și sentimentelor, care sunt expuse în aceeași viziune dualistă - poftă, patimi și sentimente „simțitoare”⁴⁴ și „cuvântătoare”⁴⁴ [„*rationales* ”], din care rezultă și rolul psihologiei de „luminare”⁴⁴ și „educare”⁴⁴ a oamenilor. Aspectul direct iluminist este tradus din însăși exemplificarea împărțirii poftelor în cele două categorii amintite: „Adecă, după cum sau cu simțirile sau cu cuvântul, adecă judecata cea bună a minții, îți pui înainte lucrul că este bun, așa și poftirea care răsare de acolo să chieamă sau simțitoare sau cuvântătoare. Cel ce să chinuiește cu frigurile și cu nădușeala de multe ori pofteste vin care, după cum zice doftorul, lui îi strică. Pentru ce pofteste? Pentru că socotește că este dulce și plăcut gustului lui. Iată poftirea cea simțitoare. Iară cel ce pofteste leacul că știe că-i va aduce sănătate, măcar de este amar și acru, tot îl pofteste, *iată poftirea cea cuvântătoare* ”.

Aceste *poftiri* sunt dezbătute în eap. IX (*De puterea a pofti si de partea ei cea mai de jos*). „Poftirea”⁴⁴ [„*appetitus*”] este legată de „desfătare”⁴⁴ [„*voluptas*”], după cum „scârbirea”⁴⁴ [„*taedium* ” - respectiv desgust, silă, sațiu, scârbă] este produsă de „urâciune”⁴⁴ [„*aversatio* ” - adică aversiune], fiecare dintre ele

346 fiind fie de natură senzorială, fie rațională. Dar toate acestea implică neapărat și idealuri etice: potrivit lui Baumeister omul pofteste ceea ce este *bun* (fizic) sau *bine*

(spiritual) și obținerea acestui bun sau bine îi produce „desfătare”¹⁴, după cum ceea ce este rău îi provoacă „scârbă”¹⁴ (greață fizică, repulsie sau dezgust spiritual) și ne face să-l respingem, adică pune în mișcare „aversiunea”⁴⁴ (sau „urâciunea”⁴⁴, cum îi spune Micu).

Capitolul următor (*De patimi*)⁹⁶ se ocupă, de fapt, de *afecte* – pe care Micu le traduce prin *patimi* și între care sunt incluse atât *sentimentele*, cât și *pasiunile*, respectiv *patimile*. Există, atât în original, cât și în traducere, aceeași descriere fiziologică mecanicistă a lor, pe alocuri învechită chiar pentru epoca respectivă (în bună parte datorită citatelor masive din antici)⁹⁷. Toate aceste afecte sunt clasificate mai întâi: după efectele lor, în: 1) plăcute, care produc desfătare; 2) neplăcute, având ca rezultat *ura* și 3) amestecate, între care reprezentativă este socotită iubirea; o altă împărțire a lor este în funcție de evoluția și complexitatea lor, în: „începătorice”⁴⁴ [*„originarii”*] și „curgătoare”⁴⁴ [*„derivativi”*]. Ultimul afect prezent în tălmăcirea lui Micu, prin care se și încheie la el partea consacrată psihologiei, este „zelotipia sau râvna”⁴⁴ (*„zelotypia sive aemulatio”*). N-a tradus sau nu s-a păstrat ce-a tradus despre mânie [*„ira”*], între ale cărei rele este menționată în original și *vindictae cupiditas*, după care este prezentată starea complexă sufletească pe care o încearcă un om când este stăpânit de cele mai diverse afecte, stare denumită de Baumeister „*in Statu servitutis moralis*”

Despre celelalte capitole netraduse am amintit pe scurt cu prilejul confruntării textului tradus cu originalul și nu mai stăruim, după cum nu ne vom ocupa de primele două părți ale *Filosofiei cei lucrătoare*, apărute în două volume (Sibiu, 1800), cu masive și neplăcute „adăogiri”⁴⁴ din iezuitul Steinkellner. Ne vom opri, în schimb, asupra părții a III-a, pregătită, de asemenea, de Samuil Micu pentru tipar, din moment ce numerotarea paragrafelor din traducere nu corespunde celei din original, ci o continuă pe cea din volumul II al primelor două părți tipărite, mai dezvoltate decât la Baumeister. Astfel, *Cuvânt înainte*, care tălmăcește latinescul *Proemium de Ethica în genere*, începe cu § 181 și are același conținut cu § 126, primul din textul original⁹⁸. Apoi, așa cum menționam cu prilejul confruntării sumare

347 a tălmăcirii cu originalul, Samuil Micu „face pre limba românească¹⁴ întreg textul *Eticii sau învățăturii obiceiuilor*.

Nu este, desigur, nevoie să stăruim asupra fiecărui capitol și paragraf în parte, mai ales că este vorba de o traducere care, ca și *învățătura metafizicii*, a circulat până la editarea ei în zilele noastre doar în manuscris. Chiar sub această formă, ideile vehiculate prezintă totuși importanță, dată fiind influența exercitată de învățații Școlii ardelenne asupra intelectualității românești într-o perioadă istorică destul de îndelungată.

Să începem, deci, cu acel *Cuvânt înainte* în care este definită disciplina eticii ca atare, conținutul ei general și locul pe care îl ocupă în raport cu celelalte părți ale filosofiei lucrătoare. Astfel, dacă „Dreptul firei tâlcuiește legile și învață ce trebuie omul să facă sau să nu facă”, „etica arată modul și calea cum trebuie a asculta de legile firei” sau, mai pe larg, „etica învață cum nestine să câștige și să dobândească fapte bune [...], iară faptele cefe bune sunt mijlocire prin care se capătă fericirea, aievea este cum că etica învață cum să dobândească omul fericirea cea adevărată¹⁴.

Primul capitol formulează normele cele mai generale („nește îndreptări mai preste tot și mai deobște⁴⁴) și mijloacele („ajutorințele⁴⁴) pentru realizarea virtuților”(„cu care să'câștigă faptele cele bune⁴⁴). Caracterul laic și raționalist al eticii lui Baumeister rezultă, înainte de toate, tocmai din aceste „îndreptări⁴⁴. Astfel, primele norme cer ca omul să-și întocmească „lucrurile sale după legea firei⁴⁴, de unde necesitatea de a cunoaște „*legile firei*”. Pentru a face fapte bune, omul trebuie să cunoască ce e bine și ce e rău⁴⁴, iar această cunoaștere se face cu „ajutorul minții și al cuvântului⁴⁴ („*rationis culturam*”); mintea însă se cere perfecționată, astfel încât să aibă o „cunoștință⁴⁴ „aleasă și vie⁴⁴ (*distincta et viva*)” „a binelui și răului⁴⁴ „cât să plece voia [*„voluntas*”] spre bine⁴⁴. De aici rolul dobândirii unei cunoștințe vii asupra binelui și răului, ținând seama de conduita concretă a oamenilor, de experiența proprie și „străină⁴⁴. De data aceasta prin „speriință⁴⁴ se înțelege însăși practica socială, individuală și colectivă (în cazul istoriei). În ce privește exemplul individual, Samuil Micu se folosește de practica vărului său Effem Clain de Sad,

pictor cunoscut și apreciat în secolul al XVIII-lea. în legătură cu istoriile, nu sunt excluse nici ficțiunile („povești mincinoase⁴⁴), în rândul cărora

348 sunt amintite și comediile și spectacolul teatral în genere, față de care se păstrează o atitudine moderat favorabilă: „Intră istorii sunt și povești mincinoase [*„fabulae”*], mai ales întră cele ce în comedii să pun, despre care unii zic cum că acestea mult foc de dragoste spre fapta cea bună aprind în mintea celor ce le cetesc sau le aud și fac cunoștință vie, cât socotesc că teatrul, adecă privesc unde să fac comedii [explicația aparține exclusiv traducătorului, care se adresează publicului românesc de atunci, nefamiliarizat cu teatrul] este ca o școală de fapte bine". O piedică în calea formării unei cunoștințe „vii și alese” sunt anumite „prejudecăți”: faptul că unii dintre cei răi trăiesc în belșug și nu se poate obține o faptă bună fără să fie comisă nici o greșeală. Fapta bună se cere, apoi, deprinsă, de unde necesitatea de educare a tinerilor din cea jpai fragedă copilărie în mod adecvat; să obțină cunoștințe vii și alese despre bine și rău, să fie deprinși să facă binele și să respingă răul, precum și prejudecățile despre bine și rău; deprinderea „se schimbă în fire”, atitudine progresistă față de capacitatea de transformare a omului. Înaintată este și combaterea pedepselor, corporale în educarea tinerilor; în locul ei se propune dezvoltarea minții și a rațiunii copilului. De aici se ajunge, apoi, la constatarea că esențial pentru realizarea faptei bune este, în ultimă instanță, educarea voinței. Dar, pentru a putea „îndrepta voia” trebuie îndreptat mai înainte „înțelesul”, [*„Emendatio vero intellectus emendationem voluntatis praecedere debet”*]. Intellectul trebuie să judece corect, respingând orice „prejudecăți” și „socotele rele”.

În continuare se trece, pe rând, la expunerea căilor și mijloacelor de perfecționare a conduitei prin educație și autoeducare. Astfel, capitolul II se ocupă de modul de corectare și perfecționare a intelectului („Cum să poate și să cade a săvârși și a îndrepta înțelesul), începând cu cultivarea „isteriei” [în original: *acumen* (*Scharfsinnigkeit*)] - respectiv perspicacitate, sagacitate

etc.]. Capitol de pedagogie practică -, continuând cu dezvoltarea inteligenței [a „înțelegerii” - traduce Micu], pentru perfecționarea căreia se recomandă, în primul rând „dobândirea” științei, calea spre cunoaștere și stăpânirea lucrurilor, acordând o importanță deosebită logicii și matematicii (cum era și firesc pentru o „etică” wolffiană), spre a ajunge, în cele din urmă la „înțelepție” („*sapientia*” și „înțelepciune”

349

[„*prudentia*”] și corolarul lor practic „măiestria sau meșteșugul”¹¹ („*urs*”). Cum folosește doi termeni apropiați pentru cele două noțiuni existente la Baumeister, Samuil Micu este înclinat, la început, să le identifice, pentru ca, în continuare, să traducă totuși deosebiri prezentate în original. Astfel „înțelepția”¹¹, în ultimă instanță, - „este avut bine a închia și a lega și a împreuna între sine sfârșitul [„scopul”¹¹] și mijlocirile”¹¹, care, ne asigură Baumeister și Klicu, nu se deosebește de definiția pe care i-o dau unii (Baumeister îl amintește ca specific pentru aceștia pe Leibniz) ca „știința fericirii”¹¹.

Trecând la *prudentia*, mai exact la înțelepciune, prin care traduce Micu această noțiune, ea este definită prin folosirea „cu sârguință”¹¹ a mijloace/or „cu înțelepție gândite”¹¹ „ca să dobândim sfârșitul [„scopul”] care-l cercăm”¹¹. Pentru a ajunge la „înțelepciune”¹¹ sunt mai multe căi, dintre care sunt „arătate”¹¹ doar următoarele: „să ia bine aminte la toate cele ce sunt în- pregiurul lucrării la vreme, la loc, la față, la lucru și la celelalte și să se ajute și cu mintea și obiceiurile altora și privilegiul cel în- un, când poate face lucrul, să nu-l lasă să treacă”²¹; „ca să poată dobândi sfârșitul care-l pofteste, nu e destul ca să fie învățat și știut (că și cei învățați încă nu totdeauna cunosc pricinile cele ce vor să fie), ci trebuie ca acel lucru mai de multe ori să-l fi făcut și să aibă sperință, care bine o poți zice că este dascălul înțelepciunii”¹¹ [din nou experiența - și încă în accepțiunea de practică - devine decisivă, în contradicție cu raționalismul dogmatic wolffian]; învățând din istorie, pentru „că „din cetire sau auzirea istoriei multă înțelepciune să dobândește.”¹¹

Cât despre „măiestrie sau meșteșug”¹¹ („*ars*”), înseamnă a face lucruri care fără „nevoința noastră”¹¹ nu să pot face („a grăi frumos, a juca, a zice cu cetera, a

zugrăvi și altele¹¹), fiindcă „nevoința cea adesă face pre meșter.¹¹

Începând cu noul capitol (Iii) se trece la virtuțile negative, adică obținute prin moderație etc. De fapt, pornind de la titlul acestuia, *De stăpânirea și stămpărarea patimilor* (*De Regendis moderandisque affectibus*), se observă acest fapt. Pentru a nu ne speria, se precizează că nu este vorba de „a le dezrădăcina și a le smulge¹¹ „toate patimile și turburările minții¹¹, „aceasta nu poate să fie și tocmai de ar și putea fi, n-ar fi de folos aceasta omului. Că pre om din om l-ar face ne om, cel ce ar socoti să facă una ca aceasta. Lemn, piatră mie numești, nu pre om, când

350 nici că au fost cineva sau să cade să fie cineva fără de simțire, fără de gust, fără de bucurie sau fără de întristare¹¹. O poziție iluministă care face oricum cinste celui care ©îmbrățișează fără rezerve, deși este vorba de un ieromonah foarte auster cu sine însuși.

Supunerea față de legea naturii pretinde „să ne ținem viața și să ne grijim sănătatea¹¹, iar a mânca și a bea atât cât „ajunge ca să se ție sănătatea să zice înfrânate sau cumpăt¹¹ (titlul capitolului este *De înfrânare sau de cumpăt* în latinește *De Temperantia*). O teribilă filipică împotriva „curviei¹¹ este dezvoltată în capitolul *De curățenie* (*De castitate*), unde se recomandă „curățenia fecioriei¹¹, iar „curățenia sau curăția este vârtute, care întocmește și astămpără pofta cea trupească după cum poruncește legea firei¹¹. Nu porunca lui Dumnezeu, ci legea firii¹¹. O etică a slabei burghezii germane (să nu mai vorbim de cea românească de-abia în formare) trebuie să stipuleze neapărat străduința de a fi activ, a fi econom, și strângător. De aceea, după castitate, urmează un capitol *De diligentia, libertate et Parsimonia* (respectiv *De nevoie sau de strădanie, de dărnicie sau de dăruire și de păstrare și cruțare,*) în care „acelea le vom tâlcui care mai cu samă ajută sau a strânge sau a ținea avuțiile, au a le cheltui.¹¹ „*Nevoință, strădania, sânguința*” este, o „vârtute¹¹. Contrară ei este „lenea¹¹. Odihna nu se confundă cu lenea, fiindcă ea asigură păstrarea și înnoirea puterii de muncă.

Legea firii nu este invocată doar pentru activitatea producătoare de bunuri, pentru hărnicie și chivemisire, ci

și pentru indicarea căii spre dreaptă cinstire și prețuire a numelui. Titlul noului capitol este *De modestia*, tradusă de Micu prin *De cuviință sau cumpătare*; dar când definește noua virtute, el menționează și termenul latinesc de modestie. Reținem faptul că Micu introduce de la bun început (încă din paragraful anterior, 224) noțiunea de *omenie*, ea o calitate primordială în bunul renume, inclusiv în determinarea modestiei, noțiune care nu există în textul original și este luată din zestrea morală a poporului său. Dealtfel, întreg capitolul pune un preț deosebit pe această omenie și este mai amplu decât textul original latin.

Un capitol special (*De faptele cele bune în norocul cel rău și în cel bun*) este consacrat conduitei în situațiile speciale pe care le aduc noile relații de producție, câștigul neașteptat și

351 falimentul. Și într-un caz și în altul se recomandă stăpânire de sine, măsură și cumpătare.

Ultimul capitol, *De faptele bune cele către alții*, este, probabil, cel mai consecvent eticii creștine, cu toate că și această virtute este așezată tot sub cerințele „legii firei”. Formularea iubirii față de aproapele ni se pare la mijlocul drumului dintre porunca religiei și imperativul categoric al lui Kant, pe care îl precede: „Foarte mult-ațăți și stârnește iubirea noastră spre alții canonul acesta: *ce vrei să ți se facă tie aceiași și tu altuia fă; iară ce nu vrei să ți se facă ție aceia* tu să nu faci altora^{1*} (subl. în text).

Cum s-a mai spus, manualul de filosofie al lui Baumeister se încheie cu *Institutiones POLITICAE*, respectiv cu *învățătura politicească* în românește. O disciplină care, cel puțin prin denumire, ne-ar putea face să credem că este vorba de un început de *politologie* sau *politie* (de la grecescul *polis*) - cum se exprimă Samuil Micu. În realitate, normele pe care le formulează aceasta „nu pentru aceia le scriem - vum precizează autorul însuși (pe care îl cităm în tălmăcirea românească) - ca să învățăm pre împăratul a-și ocârmiii și a-și îndrepta casa sa și împărăția, ci ca să dăm îndreptări de înțelepciune fieștecui să se poarte și să petreacă^{**}. Cu alte cuvinte, este un fel de îndreptar de politete și educație cetățenească elementară, la baza căruia stă noțiunea de „înțelepciune^{**} (în original: „*prudencia*”), termen deseori

folosit, după cum am văzut, și în etică. Dar, ca și acolo, Baumeister operează, de fapt, cu o pereche de termeni, unul desemnând noțiunea de înțelepciune teoretică (pentru care folosește cuvântul *sapientia*, echivalent al elinului *sophia* și altul pentru cea de înțelepciune practică (e vorba de *prudentia*, care traduce cu aproximație grecescul *sophrosyne*). Învățătorul român înțelege perfect deosebirea, dar nu izbutește să găsească termenii cei mai adecvați, fapt pe care îl și subliniază. Ca și în etică, el traduce *sapientia* prin *înțelepție*, iar *prudentia* prin *înțelepciune*, dealtfel, nici latinescul *prudentia* nu constituie un echivalent perfect al grecescului *sophrosyne*, mult mai apropiat ca sens de românescul înțelepciune decât de latinescul *prudentia*, în care sensul de *precauție* are o pondere sporită.

Ca și cunoașterii, înțelepciunii i se atribuie două izvoare: rațiunea și experiența. Aceasta din urmă este, însă, înțeleasă în accepțiunea de practică individuală și colectivă (istoria). Cât

352

despre normele înțelepciunii, respectiv ale „învățăturii poli- ticești”, ele se deosebesc de cele ale *dreptului* și *eticii* - considerate, în spirit metafizic, imuabile - și prin faptul că se schimbă în funcție de „stări împrejur”, care „arată cum să fie bine și de folos”, kegulile „înțelepciunii” se aplică la „lucrările și faptele cele volnice și slobode”, pentru ca „să aibă grije să-ți fie bine și să te ferești de ce vezi că va strica trupul tău”. *Învățătura poî- ticească* și constă din expunerea diverselor categorii de norme ale înțelepciunii [*„Regulae prudentiae”*], dintre care primele și cele mai numeroase sunt cele referitoare la îndatoririle față de noi înșine, în special față de suflet. Ele sunt foarte numeroase, cuprinzând o serie de precepte pedagogice, inclusiv de orientare profesională. Astfel, după ce se formulează o normă generală privind condiția de bază a succesului în viață¹⁰⁰, se trece la criteriile cunoașterii și exercitării cu succes a unei profesii sau îndeletniciri, inclusiv la regulile procesului de învățare. Normele învățăturii se încheie cu un adevărat cod al lecturii.

Un întreg capitol este consacrat, apoi, normelor speciale, de conduită izvorând din relațiile dintre

cerințele „voiei” (voinței, expuse în dreptul firii, și cele ale „înțelepciunii”. E vorba' de „îndreptările înțelepciunii încât e la voie” („*regulae prudentiae circa voluntatem*”) în diferitele situații sau împrejurări. Astfel, o importanță deosebită prezintă modul în care se comportă fiecare față de „patima” sa „stăpânitoare” („*passio dominans*” și „*affectus dominans*”), în ce măsură se lasă copleșit de dorința de „voluptate” („dezmierdare”), de viciul ambiției (al trufiei și poftelor de mărire) ori de cel al lăcomiei (în strângerea de avuții de câștig în detrimentul altora).

Ultimele două capitole ale *învățăturii politicești* sunt, de fapt, îndrumări privind politețea, „în petrecere” („*in conversazione*”), „în vorbă” („*in sermone*”) și în toate celelalte cuvenite când suntem cu alții („*de decoro in Conversatione*”). Caracterul normelor este determinat de raporturile cu ceilalți. Astfel, într-un fel ne vom purta cu prietenii, în altul cu dușmanii și diferit cu cei care nu. ne sunt nici prieteni nici dușmani, dar care constituie majoritatea membrilor societății. Ca normă de bază în raporturile cu majoritatea oamenilor este recomandată aprecierea semenilor în funcție de finalitatea acțiunii. În funcție de vârstă, avere și poziție socială, se dau câteva indicații foarte caracteristice monarhiei „luminate”: - superiorilor le dai cinstea

353 cuvenită, nici smerindu-te „ca o slugă”, nici facându-le ceva, „împrotivă”; celor de o seamă cu tine „nici să se pară că te smerești, nici că te tii mai mare decât ei”. Cu cei mai „jos” decât tine: „fii vesel și bînd”, dar „nu fi prea familiar”¹¹, „ca cum ați prunci dintr-o casă”. Regulele de politețe în legătură cu modul de a vorbi în societate nu se deosebesc, în general, de vechile precepte ale antichității, ca și de cerințele bunului simț comun. Natural, alături de bunul simț, intervin aici și precauțiile filistinismului german.

Trecând la „cuvînta”¹⁴ (politețea) în port, umblare, mișcare, haine etc., se constată că exigențele ei diferă de la „o țară la alta și de la un popor la altul”. De aici necesitatea de a învăța nor-’ mele de politețe cu precădere din practică.

Și, cu această scurtă prezentare a *învățăturii politice*, încheiem referirile la scrierile filosofice tălmăcite de

Samuil Micu din Baumeister, precum și considerațiile referitoare la poziția sa ca învățat iluminist față' de *Aufklärung*.

Am văzut reținerile și limitele gândirii sale, ca și aportul pozitiv în încercarea de a întemeia un învățământ filosofic și o literatură de specialitate în limba națională, fapt care depășește cu mult simpla familiarizare a viitorilor intelectuali români cu ideile iluministe dintr-un manual wolffian modest, cum este cel al lui Baumeister, corespunzând pa semnificație, la condițiile concrete ale Transilvaniei din perioada respectivă, cu inițiativa lui Wolff însuși pentru filosofia și cultura germană. Acestea și sunt motivele pentru care am stăruit mai îndeaproape asupra tălmăcirilor filosofice realizate de Samuil Micu. Ne-a interesat, înainte de toate, modul în care au fost 'regândite niște idei devenite bun comun în literatura filosofică a epocii într-o limbă care nu posedă încă o terminologie și-o literatură de specialitate în acest domeniu, mai ales că foarte puține alte culturi le aveau, la rândul lor, în limbile naționale. Și ceea ce ni se pare cu totul remarcabil este spiritul iluminist profund democratic în care concepe Samuil Micu „să facă pre românește”⁴⁴ aceste scrieri - nu doar pentru cunoscătorii de filosofie, care puteau să le consulte și în latinește, după cum și mai important era pentru ei să apeleze la altele, mai dificile și dezvoltate, ci mai ales pentru mas'ele largi ale românilor, dornice de cunoaștere, respectiv pentru toți care știau să citească și, în plus, pentru cei care, neștiind să citească, doreau totuși să asculte lectura altora. Or,

354 având în față aceste strădanii și năzuințe, ni se pare nedrept să-l socotim pe Micu (fie și din pricina poziției sale eronate față de conducătorii răscoalei) cu mentalitate de „nemeș”, cum îl apostrofează la un moment dat marele istoric Nicolae Iorga. Tocmai prin efortul său iluminist democratic învățatul ardelean român își asuma o răspundere ce depășea, ca obiectiv și perspectivă, inclusiv modelul major german (ne referim la Wolff însuși).

*

Firește, în acțiunea de adaptare a unor scrieri aparținând *Aufklärung*-[i|u] la necesitățile filosofice și

culturale din Transilvania, Samuil Micu nu este izolat, chiar dacă în domeniul filosofiei exemplul său n-a fost urmat decât pe la mijlocul secolului următor. Au fost, în schimb, traduse și prelucrate lucrări cu orientare iluministă apropiată din domeniul popularizării cunoștințelor științifice, îndeosebi de fizică, tocmai de prietenul și colaboratorul mai tânăr al lui Samuil Micu: Gheorghe Șincai. Prin însuși obiectul lor, scrierile traduse și adaptate de Șincai aveau o atitudine ideologică mai tranșant iluministă decât manualul de filosofie al lui Baumeister. Școpul lor declarat era combaterea obscurantismului, întemeindu-se pe cuceririle științei, în special ale fizicii. Explicând fenomenele și procesele lumii materiale, ele ofereau cititorului explicații materialist-mecaniciste, incompatibile cu superstițiile de orice fel. Supunându-se unor legi obiective, corpurile nu mai au nevoie* de intervenția divină, supranaturală. E adevărat că, în spirit deist, această situație nu exclude rolul divinității de creator și prim-motor al mișcării tuturor corpurilor materiale; doar, odată ce a instituit legile obiective ale realității, nevăzutul arhitect și inginer-mecanic nu se mai amestecă în acțiunea lor, ceea ce reprezintă un pas înainte față de teismul lui Baumeister și Wolff. De la Șincai s-au păstrat trei manuscrise ale unor lucrări de popularizare a cunoștințelor științifice, toate în acest spirit iluminist deist. Ne referim la următoarele traduceri, în parte adaptări și prelucrări: *Istoria Naturei sau a FZm*¹⁰¹, *Vocabularium pertinens ad tria Regna Naturae*^{^2} și *învățătura firească spre surparea superstiției norodului*^{TM2}. *Vocabularul* a fost publicat de Al. Borza împreună cu studiul care l-a însoțit. *Istoria Naturei sau Firei* se află și acum numai în manuscris la

Biblioteca Filialei din Cluj-Napoca a Academiei Române, iar *învățătura firească...* a fost editată de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, care, în studiul lor introductiv, pe lângă prezentarea ideologico-științifică a lucrării, au făcut noi și utile precizări în legătură cu istoricul tâlmăcirii ei, ca și despre deosebiriile dintre original și versiunea românească. Ii au arătat, între altele, că, pentru versiunea sa, Șincai a folosit mai multe ediții ale

originalului german al lui I.H. Helmuth (începând cu prima, din 1786, și terminând cu cea de-a V-a, din Braunschweig - 1788, care, pe lângă pasaje specifice comune, poartă și titlul corespunzător tălmăcirii românești - *Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens*), ca și aportul învățatului român în selectarea ori adaptarea exemplelor din original și în folosirea altora noi¹⁰⁴.

Să ne oprim pe scurt asupra fiecăreia din ele. Mai întâi asupra *Vocabularului*, important mai ales ca instrument de lucru în cercetarea și încercările de sistematizare ale tinerilor naturaliști. Manuscrisul numără 31 de pagini, este format din două părți și are un caracter poliglot (prima parte, pp. 1-15, latin-român-maghiar-german; a doua parte, pp. 17-31, român-latin-maghiar-german), astfel că, alături de denumirile științifice latinești, au fost consemnate și corespondentul acestora în limbile vorbite de populația de atunci a Transilvaniei. Al. Borza presupune că Șincai s-ar fi inspirat în alcătuirea lui din lista denumirilor de plante a lui P. Sigerius (*Verzeichniss der in Sieben-burgischen wildwachsenden Pflanzen*, apărută în *Siebenbürgische Quartalschrift*, vol. II, anexa la fasc. 3, 1791), deși *Vocabularul* cărturarului român este mult mai bogat, cuprinzând și denumiri din toate cele trei regnuri: „*plante, minerariuri și viețuitori*”.

Trecând la *Istoria Naturei sau a Firei*, din care s-au păstrat doar *elemente* și se află și acum numai sub formă de manuscris, trebuie să remarcăm înrudirea ei cu cea de a treia tălmăcire (*învățătură firească...*), atât prin originalul de la care pornește (tot de Helmuth), cât și prin intervențiile împotriva diverselor credințe deșarte. Firește, în această lucrare cprcul de preocupări este mai larg, cuprinzând exemple din toate trei regnurile. Astfel, în legătură cu viețuitoarele se resping atât superstițiile propriu-zise, cât și părerile false, neștiințifice. De pildă, după ce este descrisă bufnița, se adaugă: „Acea nu este adevărat că

356 totdeauna moare cineva din casa aceea pre care cântă buha”, după cum referitor la broaște.se face precizarea că: „Broaștele pre secetă se ascund în găuri, supt iarbă si supt petri, pre ploaie se ivesc foarte multe și de aici se judecă de cei nepricepuți că au plouat cu

broaște" sau chiar în legătură cu cameleonul, existent doar în îndepărtata Australie, se declară categoric: „Cum că numai cu văzduh ar trăi camelonul nu este adevărat¹⁴¹⁰⁵.

În capitolul *Despre om*, cum era și firesc, alături de noțiuni de anatomie și fiziologie, sunt expuse și cunoștințe elementare de psihologie, care includ și unele considerații de ordin așa- zicând filosofic. Astfel, în legătură cu simțurile, se afirmă, între altele: „Omul are cinci simțuri prin care toate le cunoaște și le socotește, câte sunt afară de dânsul, și simțurile acestea sunt: vederea, auzirea, pipăirea, gustarea și mirosirea. Părțile trupului prin care se cunosc și se socotesc lucrurile se numesc uneltele simțurilor^{44 106}.

juducând după acest citat, s-ar putea crede că orientarea *Isteriei Naturei sau a Firei*, deși la modul schematic și rudimentar, se situează în problema cunoașterii lumii pe o poziție empirist materialistă. În realitate, când se trece la „suflet⁴⁴, la raportul acestuia cu trupul, ca și la rolul sufletului în cunoaștere, ne dăm seama repede că, în această problemă, nici concepția lui I.H. Helmuth, pe care-1 traduce și adaptează Șincai, nu se deosebește de eclectismul idealist wolffian al lui Baumeister, din moment ce „Omul nu iaste numai din trup ci și din suflet, iar suflet se chiamă ființa aceia care nu poate-fi trup, pentru că trupul nu poate gândi⁴⁴ (*ibidem*, p. 91 și p. 77). Se face cunoscuta distincție între cunoașterea senzorială, comună cu „dobitoacele⁴⁴, și cea rațională, care, în același spirit de concesie clericalistă, asigură inclusiv așa- zisa dovedire a existenței lui Dumnezeu.

Se vorbește, apoi, de memorie sau „aducere aminte⁴⁴, de „întipuire⁴⁴ (reprezentare), „voie slobodă⁴⁴ (liber arbitru) și nemurirea sufletului. Ne aflăm, aici, încă foarte aproape de concepția idealistă dominantă, deși din când în când nu lipsesc nici breșele făcute prin explicarea materialist-mecanicistă a unor fenomene fizice;

Mult mai pregnant și consecvent se face acest lucru în cea mai întinsă dintre scrierile de popularizare a cunoștințelor științifice tălmăcite de Șincai: *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*.

Cum reiese din titlul însuși, lucrarea se adresează, în primul rând, maselor largi de la sate, pornind de la convingerea că, aflând explicația științifică a fenomenelor fizice, ca și foloasele acestei cunoașteri, țărănimea se va ridica din ignoranță, își va perfecționa teinica agricolă, își va îmbunătăți nivelul de trai - material, cultural și sanitar, va părăsi practicile dăunătoare în construirea locuințelor, igiena corpului și cultivarea pământului. Ca și în alte lucrări iluministe, și din aceasta reiese limita istorică și de clasă a concepției însăși, din moment ce nu izbutește să descopere că prefacerea calitativă a vieții țărănești este determinată, în principal, de schimbarea relațiilor de producție, care asigură și condițiile pentru ridicarea culturală și sanitară a maselor.

Ca în multe alte scrieri iluministe, datorate deopotrivă gânditorilor francezi, germani, englezi etc., izvorul prejudecăților și superstițiilor este așezat în teama de forțele naturii (frăsnet, inundații, secetă, cutremur de pământ etc.), dar și în înșelăciune și ignoranță. Păstrând anumit respect față de clerici, aceștia sunt scutiți de acuzația de înșelăciune, acuzație care se îndreaptă în special împotriva vrăjitorilor și astrologilor. Tehnica înșelătoriei ar consta, între altele, în preziceri mincinoase și în interpretarea fantastică a unor întâmplări reale și accidentale, ca și în abilitatea de a reproduce fenomene mai puțin obișnuite, dar câtuși de puțin supranaturale și de a exploata unele coincidențe între falsele lor preziceri și anumite aspecte ale unor fenomene naturale. O pondere deosebită în menținerea superstițiilor și practicilor obscurantiste se acordă ignoranței, inclusiv pe tărâm economic și sanitar. Dată fiind însă starea de asuprire a maselor, ele nu sunt vinovate de starea lor de ignoranță, cum sunt, de pildă, clasele dominante, care cultivă în mod deliberat anumite practici obscurantiste: cum sunt cele obișnuite injustiția feudală (purtarea fierului roșu etc.).

Dacă Radu Tempea respingea unele superstiții și credințe- deșarte pe motiv că erau potrivnice preceptelor religioase, *învățătură firească...* se ridică adesea chiar împotriva aceluiași, pe temeuri pur științifice, respectiv făcând trimiteri la fizica newtoniană.

Lucrarea nu este, desigur, o fizică propriu-zisă, fiindcă nu dezbate toate problemele acesteia, ci numai cele care, într-un fel sau altul, au ca scop „surparea superstiției

norodului¹¹. Sunt

358 dezbătute, de pildă, noțiunile elementare de fizică (proprietățile fizice ale corpurilor, mișcarea mecanică, căldura, electricitatea, magnetismul etc.), de meteorologie și astronomie, într-o limbă simplă și cu exemple luate din practica obișnuită a țăranilor. Uneori se abordează și probleme mai dificile' cum este dogma biblică a creației lumii, convingerea că există viață și pe alte planete din univers¹⁰⁷. Demn de subliniat este faptul' că existența vieții pe alte corpuri cerești se întemeiază pe similitudinea de condiții materiale (*ibidem*, p. 193).

Fenomenele fizice se desfășoară potrivit legilor obiective, excluzând miracolul și supranaturalul din domeniul lumii materiale. Dealtfel, chiar în domeniul vieții sociale se recomandă să ne conducem după „regulele învățaturii firești”: „învățătura firească [fizica] așa au luminat pre oameni de au șters din mintea lor întunericul, și au prăpădit superștiția, sau de nu o au și prăpădit cu totul, ne-au dat putere de a o prăpădi,, numai de ne vom îndeletnici a trăi după regulele învățaturii firești” (*ibidem*, p. 102). Aceasta înseamnă posibilitatea de a stăpâni tot mai mult natura; în locul refugiului în superstiție, încrederea în știință, în noile descoperiri științifice:

„Cine nu știe groznicia cea minunată și înfricoșată a grândii - nei care în puține minute așa zdrobește țărinile de toată nădejdea lucrătorilor de pământ o întoarce în mare supărare! Drept aceea, fi-ar de lipsă ca să se afle o mijlocire prin carp să se împiedice nenorocirea aceasta. Ce măcar că este greu a și gândi, tătuși, nu putem zice că nu se va afla cu vreme, pentru că. grândina mai tot atunci cade când și trăznetele se arată și, de s-au găsit mișlociri împotriva trăznetelor, pentru ce să nu să poată afla și împotriva grândinei? .

Până când s-ar găsi și alte mișlociri împotriva grândenei, românii noștri nu rău fac că trag clopotele înaintea vremilor cele grele pentru că, mai vârtos de sunt mari clopote, norii să risipesc precum ne-învață experiența; ci atunci nu e bine a trage clopotele când stau norii cei grei tocma deasupra turnurilor pentru că, răschirându-se aerul de sunetul clopotelor, lezne pot

cădea trăznetele în turnuri. Mie mi se vede că de s-ar slobozi mai multe tunuri asupra norilor celor grei, norii aceia s-ar răsăpi și grândina încă n-ar bate țarina." (*Ibidem*, pp. 153-154.)

S-a putut observa atât aportul original al lui Șincai, întemeiat pe practica țăranilor români cât și accentul pus pe experiență

359 ca izvor și criteriu al adevărului. Dealtfel, în repetate rânduri se face apel' la rolul experienței atât în cunoaștere, cât și în combaterea superstițiilor. Se' arată, de pilda, că „Esperienția ne-nvață pre noi mai încolo că nu toate trupurile se pot aduce, prin frecare, la electricitatea la care se aduce glaja" (*ibidem*, p. 140), că „Esperienția ne arată că fiștecare trup are o putere prin care el se împotrivește mișcării ce i se face prin alt trup, pentru că de câte ori vrem să stricăm odihna [repausul] unui trup ori simțim într-însul o împotrivire" etc. (*ibidem*, p. 81), dar și că „Esperienția ne-nvață că magnetul (piatra cea minunată, despre care mai multe voi grăi la locul său) trage ferul la sine și că acul cel de magnet pururea spre miazănoapte se întoarce cu capul cel mai gros, despre al cărui adevăr nu ne putem îndoi, căci îl vedem cu ochii și despre aceea ce vedem cu ochii noștri nu ni se cuvine a ne îndoi. Iară despre ce înțelepțește nu ne putem .îndoi, aceea trebuie să o credem de nu și putem străbate cu priceperea noastră pricina pentru care se face. 'Nu așa este cu istoriile cele despre ivirea unui om într-alt loc, ce e osebit de locul în carele aieva se află de față omul acela, pentru că întâmplările ce se aduc prin istoriile acelea chiar se împotrivesc proprietăților și lucrărilor celor adevărate și cunoscute și drept aceea nici pot fi adevărate.¹¹ (*Ibidem*, p. 75.)

Interpretarea materialist-mecanicistă a fenomenelor fizice este consecventă chiar și atunci când este pomenit Dumnezeu ca demiurg. În-unele formulări se pare că se depășește chiar înțelegerea strict mecanicistă a mișcării, îndeosebi când se are în vedere complexitatea și diversitatea calitativă a lumii datorită mișcării: „Toate câte sunt în lume, de la mari până la mici,- pururea sunt în mișcare: așa pre ceri se mișcă stelele care le numim planete, pre lângă soare, și pre pământ minărariurile,

plantele și dobitoacele prin mișcare lucrează. Fără de mișcarea aceasta toată lumea ar fi numai un haos, în care nici ar fi viață, nici putere, nici deplinire, nici frumusețe.¹⁴ (*Ibidem*, p. 7j.) Poziția materialistă în domeniul mișcării, cu elemente spontan dialectice, este, însă, lfrnitată repede de concepția generală deistă asupra originii mișcării, a legilor ei: „Pentru că știut lucru este că toate mutările [schimbările] ce se întâmplă în trupurile lumești nu alminterea se fac fără numai după legile mișcării care bumnezeu le-au dat trupurilor, atunci când le-au zidit¹¹ (*ibidem*, p. 76). Dar, deși „date de Dumnezeu¹¹, fiind „trupești¹¹ 360

[adică *materiale*], legile mișcării pot fi cunoscute, de aici importanța fizicii, care respinge inclusiv minunile admise până și de Wolff și Baumeister, dar considerate de Helmuth și Șincai simple superstiții: „Atotputernicul făcătorul lumii, când au zidit trupurile, ie-au dat mișcare legi după care trebuie să se îndrepte în mișcarea lor. Și din cunoștința legilor acestora se pot tâlcui multe feliuri de arătări [fenomene] despre care zic su- perstițiozii că, sau sunt minuni, adecă, că sau se fac prin puterea lui bumnezeu cea preste orânduirea firei [supranaturală], sau se lucreză prin puterea Satanei. Drept aceea mare pricină avem noi ca să ne îndeletnicim a învăța și a înțelege legile mișcării trupurilor." (*Ibidem*, p. 81.) Iată, prin urmare, adevăratul țel al tălmăcirii acestei fizici pentru țărani, efortul de adaptare și de prelucrare a ei pentru a fi înțeleasă de propriul popor.

Ar fi trebuit, poate, să stăruim mai mult asupra *învățăturii firești spre surparea superstiției norodului*, după cum ar fi fost nevoie, probabil, să revenim, măcar în treacăt, și asupra altor scrieri de popularizare a cunoștințelor științifice; ne referim la cele de tehnică agricolă, traduse și publicate de Șincai, Maior și Piuaru-Molnar, pe care le-am amintit în subcapitolul despre Școala ardeleană și iosefinism. Socotim că, și dacă ne oprim aici, se poate desprinde suficient de amplu și complex, influența *Aujklărung-u|u|* asupra iluminismului românesc din Transilvania.

*

Nu am vrea să încheiem acest lung subcapitol înainte de a ne ocupa pe scurt de „Soțietatea filosofoască a

neamului românesc în Mare Prințipatul Ardealului"¹⁰⁸, în special în *înștiințarea* ¹⁰⁹ prin care se anunța iminenta apariție a publicației enciclopedice *Vestiri filosoficești și moralicești*, pe care urma s-o editeze această „soțietate

D. Popovici era de părere că „Modelul pe care îl avea în vedere [*Vestirifilosofești si moralicești*] era publicația săsească *Siebenbiirgische Quartalschrift*, care apăruse în 1790"¹¹⁰. Urmând, însă, mai îndeaproape conținutul *înștiințării*, ne dăm seama că inițiatorii publicației, chiar dacă au fost stimulați nemijlocit de periodicul săsesc din Sibiu, aveau în vedere modele mult mai prestigioase. Menționarea în termeni extrem de elogioși a lui Chesarie de la Râmnic¹¹¹, familiar cu *Journal*

361 *encyclopédique*, ba chiar cu vestita *Encyclopedic*, ne trimite cu gândul și spre acestea, după cum prin caracterul și orientarea ideologică a publicației - așa cum sunt preconizate în *înștiințare* - nu pare străină de autorii ei nici vechea publicație a lui Christian Wolff, *Acta eruditorum*.

Deocamdată, câteva cuvinte despre „soțietate“ însăși, destul de puțin definită. Se știe că funcționase din 1776 și până în 1790 „Societatea literaților din Sibiu“, din care făceau parte cărturari germani și români. Printre membrii acesteia sunt amintiți: Sulzer, Ecier, Bânffy, Piuaru-Molnar, Ștefan Costă, principele Alexandru Moruz și Mavrocordat, lenăchiță Văcărescu¹¹² (acesta din urmă menționat și în *înștiințare* cu totul elogios, sub inițialele I.A.V.¹¹³). De fapt, „soțietatea“, desființată în 1790, se integra, la rândul ei, în Loja „Sf. Andrei“¹¹⁴ din Sibiu, printre membrii căreia se numărau mulți alți cărturari și demnitari ai vremii, ca medicul Ladislau Buruț, episcopul Gherasim Adamovici, diverși negustori din compania grecească etc.¹¹⁵. Avându-1 de „soț“ și pe guvernatorul Bânffy, cărturarii români din această societate fac demersuri pentru editarea unui ziar în limba română (al cărui titlu nu se cunoaște decât în traducerea germană: *Walachische Zeitung fur den Landmann*), pentru apariția căruia se obținuse aprobarea în 1789, dar care n-a putut totuși să vadă lumina tiparului.

Vestirile filosoficești și moralicești reprezentau, deci, o reluare a vechii inițiative într-o formă mai pronunțat culturală, fiindcă noua publicație „ar fi avut mai mult

aspectul unei biblioteci decât al unui ziar¹¹⁵, cum o caracterizează D. Popovici, și ar fi fost mai aproape de ceea ce fusese, la timpul său, *Acta eruditorum* decât un ziar propriu-zis, deși ar fi urmat să apară de două ori pe săptămână. Cât despre „soțietatea¹¹ care trebuia să-l editeze, aceasta era formată numai din români - dar, fără nici un dubiu, din toți cei care făcuseră parte și din societatea cosmopolită -, la care trebuie adăugați neapărat Chesarie de Râmnic, Radu Tempea (gramaticianul), Aron Budai (fratele poetului) și, aproape sigur, Samuil Micu (neortodox, dar prieten și colaborator apropiat al lui Ioan Puiuariu-Molnar în acest timp)¹¹⁶.

Revenind la *înștiințare* (apărută la Sibiu în 1795, în - 8°, pe 5 foi nenumerotate), observăm că, pe lângă solicitarea sprijinului material din partea „arhonților¹¹ și „arhipăstorilor

362 bisericii", în special a celor din Țara Românească, și în afară de invitația de a colabora și de a face abonamente din timp la viitorul periodic, sunt schițate câteva idei privind scopul și conținutul publicației, orientarea ei social-politică și ideologico-filosofică, precum și „scara după cum vor urma învățăturile filosofești și moralicești pe rând tipărite"¹¹⁷. E ciudat că în *înștiințare*, reproducă în antologia *Școala ardeleană*, această „scară" este omisă cu totul. Revenim, însă, la prezentarea textului.

Astfel, după ce se preamărește „sânguinta" neamurilor de a-și împodobi „stilul limbii sale cu osebită și întocmită cuvântare, cât putem zice că prin poliirea stilului și deprinderea în învățături, s-au înălțat firea a multor oameni, până la cea înaltă stare a nemuririi", se trece, în același stil baroc, la chemarea secolului luminilor către cărturarii propriului popor, nu fără a se ploconi în fața divinității ca autoare a legilor firii: „Acest instinct s-au pogorât de la acele neamuri vestite, până în epoca vremii cei de acum, când ne deșteaptă înțeleptul Apollo și pre noi să ne îndeletnicim a sprijini, din sânul științelor, darurile vistieriilor sale; că numai prin deprinderea acestor învățături se ascute puterea minții, ca să putem cugeta în adevăr luminat despre cele cerești văzute și nevăzute alcătuiri și iscusindu-le cunoașterea prin

acestea, puterea cea mare a ocârmuitorului care le-au scos cu stihiiile lor din haos, adecă din ce n-au fost, într-
ce le vedem că sunt."¹¹⁸

Ca niște patrioți cu râvnă ai neamului românesc, cei constituiți în „soțietatea filosofoască”, fiind deprinși cu învățăturile, au hotărât să le prezinte roadele prin *Vestiri filosofoști și moralicești*, de două ori pe săptămână, celor iubitori de filosofie:

„Dumneavoastră dară, tuturor de înaltă și cinstită vrednicie înțelepțiți prin darul Părintelui Luminilor [a se obseiva limbajul leibnizian, chiar fiind vorba de divinitate] și voao, turmă aleasa și sfântă a lui Dumnezeu, carii doriți a vă deprinde în sporiul acestor următoare științe, iată că, din râvna unor patrioți ai neamului românesc, crescuți în deprinderea theorii fizicești și filosofoști ce cuprinde în sine cursul ceriului [astronomia], gheografia, care arată, părțile lumii și cuvintează despre vestitele ceteti și orașe, răsipite pre rotogolul pământului, și alte științe spre folosul economii, cum sunt și manufacturile neguțătoarești [cum avea chiar I. Piuaru-Molnar, autorul pro-

363 babil al *înștiințării*], ne-am deșteptat spre acest vrednic scopos, să culegem rodirile acestor desfătătoare științe și adunându-le ca într-o legătură de finice, în limba preavestitului neam românesc, să le închinăm inimilor celor iubitoare de muze filosofoști, supt acest titlu: *Vestiri filosof ești și moralicești*. Care în toată săptămâna, doao coaie negreșit vor ești, mercuria și sâmbăta, în care zile și poșta, în părțile Țării Rumânești pornește.¹⁴ {*Ibidem*, pp. 267-208.)

în pofida locului însemnat pe care îl acordă teologiei, programul publicației are lin pronunțat caracter enciclopedic iluminist (apropiat de cel al publicației lui Wolff, *Acta erudi- torum*), prin accentul pus pe fizică, matematică, filosofie și astronomie, la care se adaugă însă (chiar înaintea acestora) geografia, și - caracteristic pentru iluminismul românesc din Transilvania - diferite lucrări de istorie națională, dar și *Reguli dieteticești* (inițiativa aparține doar, în primul rând, unui medic iluminist, deși având ca specialitate oculistica).

Programul publicației se numește „scară”⁴⁴ și este formulat astfel: „Aici arătăm scara după care vor urma învățăturile filosofoști și moralicești pe rând tipărite. •

Întâia: urmează tîieologia Bisericii răsăritului, și lăsând aceasta tiparului, vom trimite și alte istorii bisericești, care până acum în limba românească n-au esit în tipar.

A doua: gheografia ce cuprinde în sine împărțirea pământului și cei ce locuesc pre dânsul, cu obiceiuriîe lor, dimpreună numele cetăților și orașelor, de cronografii cei vechi și cei noi însemnate vor eși tipărite.

A treia: fisica, matematica și cuprinsul învățaturii filosofești, spre lumțnarea celor ce voiesc a ști întemeierea ceriului cu toate planetele lui vom învăța.

A patra: Se va ivi biografia principilor Ungrovlachiei și ai Moldovei de la începutul ocârmuirii lor.

A cincea: Este istoria românilor pre larg culeasă din cele vechi, adevărate istorii și alte deprinderi ale lumii vrednice de a le ști.

Iară cu alt prilej avem în gând să ne descoperim niște *reguli dieteticești*, adecă învățătura, de ce să se ferească mai vârtos fieștecine ca să-și păzească omul viața întru multi ani cu sănătate [de fapt, începuturile *medicinii preventive*]; iângă care vom adăuga niște dohtorii, care știindu-le, va putea bolnavul aștepta

364 folos în boalele cele mai ușoare, mai vârtos la țară fiind, unde în pripă lipsește dohtorul, cât și pruncii cei mici trăind cu dânsle vor simți alinare în boala în care au fost cuprinși.

Toate aceste mijlociri le vom da la vremea sa în tipar, use- bite de celelalte sus însemnate științe.

Că științele vor fi cu rânduială tipărite, ca să se poată lega fieștece știință în usebit tom, adecă: părțile filosofești usebite de tehnologia moralicească si așa cu aceste folositoare părți de învățatură fieștecare-și va îmbogăți biblioteca sa cu o vistene cu odoare alese si neprețuite; din care nu numai numărătorii înainte, ci fiii fiilor lor și ai bisericii clironomi se vor adăpa cu dulceața darurilor acestor frumoase științe.

Mai pre urmă facem înștiințare, precum că cu sfârșitul lunii lui Maiu al anului curgător 1795, coaiele cele dintâi vor fi tipărite și așa negreșit atuncia se vor trimite în București în toată săptămâna după cum ne-am făgăduit.

i Garanția realizării programului este dată de membrii so-

cietății, de compoziția' acesteia: „încă să se știe cum că în societatea aceasta se află preoți, învățați, toți supuși Bisericii răsăritului, dohtori, filosofi, istorici și alți mai multi învățați la număr, cât, de ar și lipsi unul, tot sunt alții procopsiți în loc, carii această grea și cu mare cheltuială începută sistemă, vor ajuta ca să-o ducem la săvârșit cu laudă.⁴⁴¹²⁰

Pe lângă latura principală, enciclopedică, publicația trebuia să țină loc și de gazetă: „Dară lângă toate acestea însuflețite ramuri ale științelor, nici nu vom uita întâmplările politicești, adecă ale epocăi aceștia, cu cât mai vârtos întâmplările cele de acum în theatrumul războiului, cu osebită luare de grijă le vom face cunoscute, pre lângă cele de noi făgăduite științe.

Că văzând noi în ce chip au pătruns hlti hirografi (fără de a face ei vreo pomenire despre mai sus pomenitele științe folositoare carele vom da noi la lumină prin tipariu) în toate părțile unsilor lui Dumnezeu împărați și crai, au ajuns vestirea lor încă și în Țârigrâd, în prea înalt scaunul preastrălucitei Porți Oto- manicești, ca niște soli, aleargă neîncetat întâmplările vremilor prin gazeturi, în limba grecească, până înșeș și în părțile Ungrovlahii și ale Moldovii, pretutindenea le cetesc.⁴⁴ (*Ibidem*, p. 209.)

Autoritățile habsburgice nu se lasă păcălite. Fiindcă, deși cererea pentru apariția *Vestirilor filosofești și moralicești* se

365 făcuse în numele tipografului Petru Barth, iar publicația era anunțată ca fiind întocmită de „o societate compusă din savanți din Valahia⁴⁴ și nu va fi răspândit „nici un exemplar în Ardeal¹⁴, până la urmă'aprobarea a fost revocată și acțiunea a eșuat¹²¹. Programul era enciclopedic, dar cu nota de *emancipare națională*, specifică întregii Școli ardeleană. S-au apărut *Vestirilor filosofești și moralicești* ca periodic. S-au scris însă, după cum, s-a putut desprinde credem din cele menționate și dezbătute până acum, lucrările promise de către învățații ardeleni, o parte destul de mică tipărite atunci, iar cele mai multe rămânând să circule doar în manuscris până târziu după moartea lor, câteva până în zilele noastre.

c) Școala ardeleană și filosofia franceză a

„luminilor”⁴⁴. Când facem această apropiere, suntem convinși că, inevitabil, repetăm o serie de lucruri spuse, inclusiv de noi¹²², cum s-a întâmplat și în cazul celorlalte forme de iluminism examinate până acum. Dacă revenim totuși, n-o facem numai din necesitățile metodologice, ci și pentru a pune în lumină unele lucruri neglijate, altele prezentate unilateral sau complet eronat, ca și pentru a respinge ceea ce socotim răstălmăcire sau, pur și simplu, fals grosolan. Mărturisim deschis că, date fiind caracterul încă nesatisfăcător al elucidării unor aspecte din biografia lui Budai-Deleanu, a cărui operă are cele mai multe apropieri cu filosofia „luminilor”⁴⁴, iar în ce ne privește împrejurarea că nu am avut posibilitatea de a consulta nemijlocit *„Journal des débats”*^m din anii foarte importanți pentru elaborarea *Țiganiadei*, jurnal care i-a îngăduit poetului și gânditorului român să urmărească „la zi”⁴⁴ *ideile* și *actele* revoluției franceze, nu putem oferi decât o imagine relativă asupra acestei problematice. Expunerea se menține, în unele privințe, la stadiul de ipoteză și necesită reveniri ulterioare, întemeiate pe noi date de arhivă și de bibliotecă. În pofida acestei situații, încercăm să înfățișăm critic datele vehiculate până acum, tocmai pentru a ne forma o imagine cât mai verosimilă asupra legăturilor dintre Școala ardeleană și filosofia franceză a „luminilor”⁴⁴.

Înainte de toate, am vrea să discutăm despre ceea ce s-a mai spus, despre ceea ce se știe ori se presupune că se știe referitor la Școala ardeleană și iluminismul francez. Avem, adică, în vedere autori și lucrări care ne oferă informații sau, pe lângă

366 informații, ne prezintă și aprecieri în legătură cu problematica în discuție. Ne referim concret la câteva aspecte ale circulației și accesibilității izvoarelor, la modul lor de apropiere și valorificare etc. Pe această linie, am văzut că, în afară de informații autentice, s’au adus, întepând cu Bogdan-Dtiică, și presupuneri, pe baza unor analogii și „intuiții”¹¹, care, chiar la acesta, au nimerit alături de obiect, cum a fost, de pildă, identificarea iosefinismului cu ideile revoluției franceze, eroare corectată de el însuși, după aproape trei decenii. O expunere sistematică de date privind circulația unor

scrieri ale iluminiştilor francezi în Principate (în original sau în traduceri - la început în greceşte, iar mai târziu şi în româneşte) şi în imperiul habsburgic (în afară de original, aici e vorba de traduceri într-o serie de limbi, începând cu germana şi maghiara şi terminând cu sârbo-croata şi italiana), inclusiv în Transilvania şi Galiţia (locul domiciliu- fui ultim şi cel al morţii lui Budai-Deleanu), precum, şi consideraţii şi aprecieri referitoare la înrâuririle exercitate de acestea asupra unor cărturari români sau asupra anumitor opere ale lor se află, în primul rând, în des amintita sinteză a lui D. Popovici despre literatura română în epoca „luminilor”¹¹, dar şi în studiul special consacrat capodoperei Scolii ardelenе, *Doctrina literară a „Țiganiadei” lui Ion Budai-Deleanu*, în care profesorul clujean declara foarte categoric: „...autorul *Țiganiadei* descinde din fronda filosofică a Enciclopediei”^{11,24}.

Subliniind meritele cercetătorilor în descoperirea şi punerea în valoare a datelor de acest gen, nu putem face abstracţie de pericolul absolutizării lor. Este foarte important şi util să ştim, de pildă, că Budai-Deleanu l-a audiat pe Sonnenfels la Viena şi că respectivul profesor austriac comenta anumite opere şi idei ale iluminiştilor englezi şi francezi. A deduce însă de aici poziţia lui Budai-Deleanu ar fi, fără îndoială, o eroare, fiindcă Sonnenfels are o atitudine foarte critică la adresa iluminiştilor francezi, atitudine incompatibilă cu aprecierile de care se bucură ideile acestora în *Țiganiada*. Şi, oricâtă importanţă am da interesului pe care i-l stârnesc lui Budai-Deleanu aceste cursuri pentru iluminişti francezi, în sine ele nu ne pot explica mare lucru, fără legătura lui Budai-Deleanu cu anumite societăţi secrete ale vremii în care iluminişti francezi radicali se bucurau de simpatie şi puteau fi cunoscuţi, păstrând conspirativitatea necesară. Spunem acestea, cu atât mai mult cu cât în

367 biblioteca lui Budai-Deleanu, bun cunoscător al limbii franceze şi valorificator al ei, nu s-a găsit nici o carte aparţinând iluminiştilor francezi. În schimb, cum sublinia Maria Protase (*op. cit.*, pp. 141-143), în biblioteca lui Petru Maior se afla şi volumul *Scrisori engleze* al lui Voltaire. Se pot stabili, desigur, unele apropieri, deşi

neesențiale, între talentul pamfletar, între ironia și vioiciunea de spirit a învățatului român și sarcasmul marelui iluminist francez. Totuși nu pot fi neglijate deosebirile fundamentale de atitudine. Deși este scriere progresistă pentru Transilvania vremii, chiar și pentru imperiul habsburgilor catolici, pentru a respinge infailibilitatea papală, *Pro-canonul* rămâne, în fond, o carte de drept canonic și, ca atare, este multjirea îndepărtată de poziția, anticlericală, âeistă, a lui Voltaire. În schimb, Budai-Deleanu, care nu avea în biblioteca sa nici o lucrare de-a lui Voltaire, se pare că a folosit în mod creator multe și valoroase inițiative dintr-o serie de lucrări radicale ale iluminismului francez. De aceea, am subliniat și subliniem încă o dată necesitatea de a nu face argumente din cărțile din bibliotecile învățaților, din profilul profesorilor pe care i-au avut, al cursurilor urmate, mai exact probe pentru demonstrarea ideilor existente în operele lor. Trebuie să pornim invers - de la opere spre eventualele lor izvoare. Este mai greu, dar singura cale științifică. De aceea, nu ne putem mulțumi cu stadiul în care ne aflăm cu investigarea relațiilor dintre Școala ardeleană și iluminismul francez.

Să urmărim deocamdată ceea ce cunoaștem mai exact în acest domeniu atât de complex, dar și de puțin investigat la obiect. Știm, de pildă, ce s-a tradus din franceză sau mai bine spus ce scrieri ale unor autori francezi (chiar prin intermediul unor traducători dip altă limbă, cum se pare că au fost destule cazuri în epocă) au fost tălmăcite în românește. Dar, și pentru aceste cazuri, ni se pare că ar fi bine să ne oprim puțin, în prealabil, asupra iluminismului francez însuși, spre a putea să preîntâmpinăm anumite prejudecăți sau răstălmăcirii.

Pentru că, oricât de progresistă este poziția de ansamblu, ca orice altă mișcare de idei și iluminismul francez n-a fost omogen nici ca valoare, nici ca orientare filosofică și, cu atât mai mult, ca atitudine ideologico-politică. Ne aflăm, de fapt, în fața unei mari diversități de autori și opere filosofice și literare, de valoare și importanță extrem de inegală. E greu chiar să

368 desprindem anumite trăsături cu adevărat comune pentru totii, deșj, de obicei, se citează la repezeală câteva,

dar care, până ia urmă, nu se dovedesc toate neapărat ca atare. Ne referim, de pildă, la rolul determinant al rațiunii în cunoașterea și aprecierea lumii, al schimbării opiniei pentru transformarea societății, al învățământului (se înțelege implicit și al educației) în general și al culturii în special pentru ridicarea și dezvoltarea ascendentă a societății, al luptei împotriva obscurantismului și prejudecăților de diferite categorii etc. Dar, dacă încercăm să urmărim toate aceste trăsături așa-zicând generale în cazul unei personalități de talia lui Jean-Jacques Rousseau, observăm că pentru el rațiunea nu îndeplinește nici pe departe rolul pe care i-l atribuie ceilalți și, tocmai de aceea, există rezerve față de încadrarea lui în' filosofia luminilor, deși, prin alte trăsături, prezente în câteva din operele sale (cum sunt: *Contractul social*, *Discursul despre inegalitatea între oameni* etc.)¹²⁵, nu o dată este menționat în contextul major al aceleiași mișcări ideologice. Să nu ne împiedicăm, deci, în clasificări prea rigide sau conventionale, când judecăm o mișcare de idei atât de complexă, dar nici să neglijăm diferitele' particularități definitorii pentru operele unor reprezentanți ai ei. Pentru exegeții francezi nuanțele contează foarte mult, mai ales că ei resping - în ce-i privește - cu totul denumirea de iluminism francez, desemnând mișcarea respectivă de idei prin termeni cu sfere nu neapărat identice: enciclopediști sau filosofi ai luminilor. Termenul de „*iluminisme*”, cu subsecventul său „*ilumine*”, este rezervat pentru desemnarea unei orientări filosofico-ideologice reacționare, mistice, reprezentată 'în Franța de Saint Martin, Joseph de Maistre, de Bonald etc. (*Ibidem*, pp. 485—491.) Cât despre Rousseau, prin câteva din operele sale - *Profession de foi du vicaire Savoyard*, *Nouvelle Heloise*, *Reveries d'un promeneur solitaire* etc. - el este, de fapt, un deschizător de drum al preromantismului, proclamând prioritatea sentimentelor, „*a inimii*” față de „*rațiune*”, ultima considerată de el egoistă (*ibidem*, pp. 479-483).

Cum remarcăm și la începutul acestui subcapitol, chiar între gânditori foarte apropiați ca poziție filosofică de ansamblu există deosebiri' importante, care nu pot fi neglijate fără a denatura însăși integritatea lor în

spiritualitatea epocii. Astfel, La Mettrie, d'Molbach, Helvetius și Diderot sunt cu toții materi- ' 9 9

369 alți în explicarea lumii fizice, respingând existența oricărui spirit, inclusiv a lui Dumnezeu; religia este socotită de ei un produs al ignoranței și fricii față de stihiiile naturii, după cum menținerea ei se datorește tot ignoranței, dar și intereselor obscurantiste ale clerului, care recurge - spun ei -, în acest scop, la șarlatanie. Cu toți sunt, deci, materialști și atei.

În domeniul explicării societății, a transformărilor ei, concepțiile lor sunt, în ultimă analiză, idealiste, acordând rol determinant ideilor, schimbării opiniei. Dar, în pofida acestor trăsături generale comune, ideile lor filosofice se deosebesc destul de mult între ele. La Mettrie, de pildă, deși depășește viziunea omului-mașină, specifică fizicii lui Descartes, nu izbuteste totuși să depășească materialismul metafizic, mecanic, cist, tocmai pentru că nu poate înțelege adevărata cauză a deosebirilor calitative dintre plantă, animal și animalul-om. D'Holbach stăpânește un câmp mai larg de cunoștințe despre lumea fizică, dar fără să ajungă să înțeleagă automișcarea materiei, respectiv diversele ei forme de mișcare, care explică deosebirile calitative dintre diversele ei stadii de dezvoltare. În schimb, Diderot, a cărui concepție generală despre lumea fizică este tot metafizică, mecanică, are și elemente dialectice privind tocmai intuirea unor diferențe calitative ale materiei în mișcare. Prieten cu d'Holbach, Helvetius are o concepție materialistă metafizică mai nuanțată, iar în domeniul fenomenelor sociale și ideologico-politice, deși se situează pe o poziție idealistă de ansamblu, întrevide unele explicații materialiste în motivarea unor fapte de conștiință (în unele probleme de etică și educație). Montesquieu, dezvoltă o concepție social-politică, fiind considerat filosof doar într-o accepțiune foarte largă a cuvântului. Luând în dezbatere diversele forme de guvernământ, el înclină spre monarhia luminată, constituțională, de tip englez, fiind întemeietorul unui liberalism monarhic. Firește, Montesquieu nu înțelege procesul istoric, deși este apreciat pentru efortul său de a explica ascensiunea și decadența Imperiului Roman, ca și diferențierile între state și popoare în funcție de factorul geografic

(îndeosebi de climă), căruia el îi acordă un rol decisiv, în sens mecanicist, metafizic; Acest element materialist din gândirea sa, tocmai prin sensul metafizic pe care îl primește, nu schimbă caracterul idealist al concepției sale de ansamblu asupra societății. Inclusiv ca poet, Montesquieu a fost

370 deseori tradus în Principate, cum au fost și alți gânditori francezi. Printre aceștia se numără, de pildă, Destutt de Tracy și Condillac, pentru manualele lor de *Logică*. Dar, în timp ce primul e prea puțin progresist și nereprezentativ pentru filosofia „lumini- lor”, având o orientare pronobiliară fățișă, inclusiv în perioada Revoluției franceze, cel de-al doilea, fără să fie nici el materialist, s-a integrat prin opera sa bogată* în spiritul progresist al epocii, deși pe poziții foarte moderate. Se știe, de pildă, că el este autorul celebrului *Tratat despre senzații*, în care dezvoltă în sens spiritualist, mecanicist, empirismul lui Locke și, adăugăm neapărat, al lui Berkeley, tocmai pentru orientarea idealistă a sistemului său. Concepția sa a fost numită, de fapt, senzualism și este legată de statuia care se însufletește, odată cu apariția și dezvoltarea psihicului, produs de simțuri. Important este faptul că el respinge ideile înnăscute, ca și amestecul divinității în procesul cunoașterii. Deși spiritualistă, concepția sa este străină de orice clericalism (deși el a fost cleric toată viața, în pofida renunțării la preoție când avea doar 25 de ani). Prin modul în care concepe semnificațiile cuvintelor, Condillac permite încercările de reformare a limbii, de introducere a unei „legislații”¹¹ a ei, cum s-a întâmplat în cazul învățărilor români din Transilvania.

Menționând, în cazul lui Condillac, raportul dintre „senzualism”¹¹ și divinitate, trebuie să reamintim, pe scurt, situația în care se află Voltaire și Rousseau în această problemă, ca și în atitudinea lor față de orânduirea socială, dată fiind importanța operei lor în pregătirea și desfășurarea Revoluției franceze. Știm, în această privință, ca anticlericalul Voltaire i-a asmuțit pe niște țărani supuși ai „luminatului”¹¹ rege Frederic al II-lea să-l alunge prin violență pe Jean-Jacques Rousseau pentru „ateismul”¹¹ său. E o intrigă care nu-i face cinste autorului

Scrisorilor filosofice, dar se explică prin dușmănia dintre cei doi iluștri ideologi ai Revoluției franceze, ale căror portrete au fost purtate ulterior de masele revoluționare, iar cenușa osemintelor lor va fi alăturată, la Pantheon, d'in-1791 (deși alungată de aici, pentru un scurt răstimp, în primele zile ale Restaurației). Amândoi erau deisti, împotriva instituției feudale religioase, a bisericii și slujitorilor ei oficiali. Anticlericalismul lui Voltaire ia forme din cele mai violente atât în scrieri - mai ales prin articolele din *Enciclopedie* și în *Dicționarul filosofic portativ* - cât și în intervențiile din perioada bătrâneții, într-o serie de

371 celebre procese feudale. El respinge ferm orice fanatism (diversele confesiuni creștine, dar și mozaismul și mahomedanismul) și obscurantismul. Pentru el Dumnezeu este un iscusit' ceasornicar, care a făcut lumea (în care își dezvăluie măreția), fără să se amestece ulterior în mersul ei. Legile naturii sunt explicate de el prin fizica lui Newton, al cărei popularizator a fost, iar teoria cunoașterii lumii p preia de la Locke. Ideile sale împotriva fanatismului și obscurantismului au avut o pondere deosebită în pregătirea revoluției, deși Voltaire nu avea simpatie față de masele populare și nici pentru organizarea unei puteri democratice. El preferă absolutismul luminat, chiar dacă s-a certat cu Frederic al II-lea. În această privință, trebuie reamintit că și marele gânditor materialist și scriitor talentat, care era Denis Diderot, nu a avut altă poziție față de mase și față de organizarea viitoarei societăți. Relațiile sale cu țarina Ecaterina a 11-a nu erau câtuși de puțin întâmplătoare, ci reflectau destul de exact atitudinea sa reală. Pentru Diderot, ca și pentru Voltaire, *la foule* („mulțimea”) este supranumită „*la canaille*”. Trebuie să facem această precizare, pentru că mulți exegeți ai iluminismului românesc, comparând gândirea învățărilor români cu cea a iluminiștilor francezi, îi socotesc pe cei dintâi mai „prejos” decât aceștia și în atitudinea față de mase, ceea ce este un neadevăr evident, ku trebuie confundat ecoul gândirii iluminiștilor francezi asupra acțiunii maselor din perioada Revoluției franceze cu atitudinea lor formulată în scrieri ca atare. Nici măcar gânditori sociali progresiști

prin excelență, autori de scrieri utopice, socialiste și comuniste, ca abații Ma-bly, Morelly și Jean Meslier nu ajung să înțeleagă pe deplin rolul masei în transformarea societății. Cu excepția lui Meslier, care cheamă masele la revoluție, ceilalți nu au încredere în capacitatea lor de a întreprinde așa ceva, iar simpatia lor față de acestea nu depășește umanitarismul mic-burghez, bineînțeles în forma lui cea mai radicală. Pentru aproape toți iluminiștii francezi, interesați în transformarea societății din timpul lor, esențial era să convingă pe oamenii luminați (principi, regi etc.) de justetea propunerilor lor, pentru a realiza reformele preconizate. Scrierile lor „raționale” făceau apel la „rațiunea” acestora pentru a întreprinde schimbările. Dar revoluția nu se mulțumește cu a cere reforme „raționale”, ci, întemeindu-se pe *Rațiune*, care devine adevărată zeitate, recurge la forță spre a

372 realiza schimbările „raționale” necesare. Acest salt în gândire se produce abia în timpul - revoluției și. de către conducătorii acesteia. Exprimând poziția micii burghezii, inclusiv în revendicarea de proprietăți particulare egale, deși susține ferm suveranitatea poporului, ca izvor de drepturi și creatoare de instituții reprezentative, nici chiar Jean-Jacques Rousseau, incontestabil cel mai democrat dintre toți exponenții iluminismului francez, nu-și exprimă entuziasmul față de masele populare. Până și republica o găsește potrivită doar pentru state foarte mici, cum era cantonul său natal, Geneva. Pe plan religios, Rousseau înclină spre un deism diferit de-al lui Voltaire, un fel de providențialism care se întemeiază, în primul rând, pe sentiment și nu pe rațiune, de unde și poziția sa contradictorie față de rolul rațiunii în viața socială.

Subliniind aceste lucruri cunoscute, nu voim să aruncăm o umbră asupra filosofiei „luminilor”, ci, pur și simplu, să înlăturăm prejudecăți și erori de interpretare în examinarea iluminismului românesc, raportat adesea în mod greșit la ideile și acțiunile Revoluției franceze, ca idei și sugestii ale însuși iluminismului francez.

Dar, cum literatura și filosofia se împletesc și la

francezi în această perioadă, ba chiar cei mai de seamă gânditori ilumiști sunt ei înșiși scriitori, trebuie să reamintim și în legătură cu acest aspect unele lucruri.

Astfel, ca și în cazul filosofiei, nici în cel al literaturii epocii „luminilor” nu putem vorbi de ceva omogen, care să cuprindă toate operele și pe toți autorii vremii. Fără îndoială, în literatura franceză din această perioadă întâlnim, în general, două orientări (contaminate câteodată una de alta): una clasicistă, predominantă, deși în declin, și alta preromantică, în afirmare, cu toate că insuficient delimitată de cea dintâi. Se întâmplă, apoi, că unele opere nu țin seama nici de această clasificare, cum este cazul cu cele mai bune scrieri ale lui Diderot.

Fiindcă veni vorba de cel mai însemnat gânditor materialist al epocii, trebuie să observăm că, dincolo de tendințe, chiar de tezism - specific literaturii filosofi ilumiști -, el a dat câteva opere cu totul remarcabile, care, în unele privințe, prevestesc nu romantismul, nici neoclasicismul, ci direct realismul. Ne referim la *Călugărița* sau la *Nepotul lui Rameau*, în care reflectarea cu talent a epocii reușește să fie destul de veridică și cu forță artistică deosebită. Incontestabil, dintre scriitorii ilumiști filosofi activitatea cea mai prodigioasă este a lui Voltaire: epopee, poeme epice, tragedii, tragicomedie, povestiri, poezii lirice, epigrame, scrisori. Deși înzestrat cu o vervă extraordinară, posedând un înalt meșteșug al versificației, ca și o limbă de o mare precizie și eleganță, Voltaire n-a reușit totuși să lase în urma sa nici o capodoperă literară autentică, în pofida talentului excepțional, prezent pretutindeni în operele sale. Clasicist prin definiție și îngăduindu-și totodată abateri de la normele clasice, tocmai prin aspectul manifest iluminist al scrisului său - de a pleda pentru idei, de a dezbate idei în operele literare -, adică prin tezismul său, Voltaire exprimă cel mai pregnant spiritul epocii „luminilor”^{4*}. Dar, tocmai datorită acestui fapt, o serie de scriitori relativ mărunți - mai mult sau mai puțin înclinați spre iluminism, dar toți clasiști prin idealul literar - sunt citați mereu de către exegeții iluminismului românesc, de altfel întemeiat, fiindcă au fost foarte răspândiți (în original și mai ales în traduceri) la noi. Ne gândim la Florian, Fenelon și Marmontel, ultimul, se pare, cel mai reprezentativ pentru tipul de literatură iluministă moralizatoare, de factură

clasicistă.

Nu putem încheia acest tablou extrem de sumar fără să-i amintim și pe câțiva dintre cei mai de seamă economiști ai vremii, reprezentanți ai gândirii sociale din jurul *Enciclopediei*, deși nu avem încă indicii sigure, concrete, că scrierile lor au fost la îndemâna învățărilor noștri iluminiști din această perioadă. Ne referim, desigur, la ultimele trei decenii din secolul al XVIII-lea și la primele trei din cel următor. Nu discutăm aici cum se prezintă lucrurile ulterior. Totuși, nu excludem posibilitatea cu Budai-Deleanu să fi venit, într-un fel sau altul, în contact și cu unele din ideile acestora. De aceea îi' si menționăm. Ne gândim, de pildă, la teoreticianul doctrinei fiziocratice Quesnay, la prietenul acestuia, Turgot, economist priceput și sub aspect practic, dar mai ales la gânditorul social înaintat Condorcet, cunoscut ca militant al Revoluției franceze și victimă a ei - în calitate de exponent al „Girondei”^{4*} -, și îndeosebi ca teoretician al ideii de progres, în formularea ei idealistă.

Și, amintindu-i pe marii economiști ai epocii, ar fi trebuit să ne oprim aici. Realitățile ardelenesti ne obligă însă la lărgirea cadrului dezbaterii. Astfel, în afară de filosofii francezi ai „luminilor”⁴⁴, trebuie să ne ocupăm și de niște figuri mai mărunte

374 din epoca premergătoare „luminilor”, ale căror scrieri au atras atenția unora din reprezentanții Școlii ardeleni. Ne referim la abatele galican Fleury¹²⁶, autor a numeroase scrieri eclesiastice în spiritul de autonomie a bisericii catolice franceze față de papalitate, și la mediocrul istoric iezuit Millot¹²⁷, merituos în special prin efortul de a difuza cunoștințele de istorie în mase cât mai largi, prin scrieri de popularizare istorică. Este adevărat, ambii au ajuns membri ai Academiei franceze, dar au avut o glorie cu totul efemeră, încetând odată cu moartea lor.

Am subliniat calitatea de abate galican a lui Claude Fleury din două motive. Mai întâi, fiindcă în legătură cu iluminismul din Principatele române sunt menționați adesea încă doi Fleury: „cardinalul”¹²⁸, ministru al lui Ludovic al XV-lea și profesorul¹²⁹, unul din emigranții francezi de după Revoluție. În al doilea rând, fiindcă o serie de lucrări ale abatelui, printre care și *Istoria*

hesericească, tălmăcită „pre românește” de Samuil Micu¹³⁰, au fost puse la *Index* de papalitate, tocmai fiindcă erau impregnate de idei galicane. Suntem, desigur, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, când Sfântul Scaun se simte încă stăpân pe situație, chiar dacă este vorba de relațiile cu Ludovic al XIV-lea. Se înțelege, apoi, că, deși veche mișcare clericală, prin subminarea puterii și autorității papale, galicanismul slăbește clericalismul însuși, îndeplinind prin această consecință și un rol progresist, care trebuie însă just înțeles și, nici într-un caz, exagerat. Prin succesele sale, galicanismul a „inspirat” o serie de reglementări religioase în secolul următor. Astfel, pe când Samuil Micu traducea parțial *l’Histoire ecclesiastique* a-lui Claude Fleury iar Petru Maior găsea, în scrierile aceluiași cleric francez, un „stimul” pentru orientarea sa critică față de papalitate în propriile lucrări (în *Procanon* și *Istoria bisericii românilor*), cum subliniază Maria Pretase în monografia despre Petru Maior¹³¹, galicanismul a „inspirat” și politica absolutismului luminat habsburgic din ultimii ani de domnie ai Măriei Tereza, dar mai ales măsurile luate în acest domeniu de Iosif al II-lea¹³².

Am judeca, fără îndoială, îngust și greșit, identificând inițiativele celor doi învățați români cu o simplă aliniere la politica iosefinistă, cum se mai procedează din păcate uneori. Ca și în alte cazuri similare, ei se folosesc de faptul că împăratul duce o anumită politică de autonomie religioasă față de Roma, inspi-

375 rată probabil și de scrierile galicane, pentru a apăra biserica unită din Transilvania împotriva tendinței de „latinizare”¹⁴ - pe care o ducea Bob și acoliții săi, care amenința să adâncească ruptura spirituală dintre românii uniți și ortodocși, ruptură dăunătoare cauzei de deșteptare și emancipare națională.

Interesul față de scrierile lui Fleury primește adevărata lui semnificație numai ținând seamă și de această împrejurare. Asedierea dușmanului nu se putea face, în condițiile date, numai din afară, adică de pe poziții iluministe proprii, ci și dinlăuntrul citadelei sale, cum procedase și episcopul Inocențiu Micu.

Cât despre Millot, numele său este legat de activitatea de popularizare a medicului oculist Ioan Piuariu-Molnar.

Acesta din urmă "traduce și publică una din lucrările de popularizare istorică ale profesorului iezuit francez sub titlul: *Istorie universală adecă de obște, care cuprinde în sine întâmplările veacurilor vechi, întocmită prin signor Millot, comembrum Academii Frâncești din Lion (Histoire universelle comprenant les evenements des siecles passes, redigee par le sieur Millot, membre de l'Academie Française de Lyon)*. Cartea a fost tipărită la tipografia Universității din Buda, în 1800, și se ocupă de istoria antică a popoarelor din Orient, ca și de istoria Greciei până la Filip al Macedoniei.

Mult mai importante au fost, desigur, tălmăcirile din literatura franceză făcute de învățații Școlii ardelene, chiar dacă prin intermediul altor limbi. Ne gândim la „scrisorile domnului Marmontel, de Valisarie⁴⁴ (cf. S. Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, pp. 77) și la *întâmplările lui Telemah, fiul lui Ulisse (Odiseus), întocmite de Fenelon arhiepiscopul Cambrei acum întâi de pre limba italienească pre limba românească prefăcută de Fetru Maior de Dicio-Sânmărtin, protopop și crăiesc revisor a cărților, Tom. I, Buda, 1818* (cf. Maria Pretase, *op. cit.*, pp. 164—172).

Caracterul iluminist, moralizator al romanului *Belisaire* al lui Marmontel a fost subliniat încă de prietenii enciclopedisti ai autorului și nu e cazul să insistăm asupra acestui fapt. Reținem observația lui D. Popovici că tălmăcirea se face, în 1782, de ieromonahul Samuil Micu, care dojenea cu asprime pe boierii din Principate că preferau să vorbească în franceză și greacă, în locul limbii române. Traducerea lui Micu nu s-a păstrat și, după 376 cum ne încredințează Mircea Anghelescu, s-a făcut din italienește¹³³, cum a procedat și Petru Maior în cazul *Aventurilor lui Telemah*, iar prima tălmăcire din franceză a romanului lui Marmontel s-ar datora lui Conachi. Fiindcă nu s-a păstrat traducerea lui Micu, nu putem vorbi despre meritele și neajunsurile ei, după cum nu se pot face nici comparații cu traducerea atribuită lui Conachi.

În schimb, asupra tălmăcirii lui *Telemah* din italienește, Maria Pretase a insistat pe larg în monografia consacrată lui Petru Maior. Astfel, după ce relatează despre aprecierile favorabile pe care le-a întrunit cartea lui Fenelon în epocă, despre succesul de care s-a bucurat

în diverse țări europene, se analizează particularitățile literare ale traducerii, ilustrându-și, între altele, spusele despre calitățile acesteia din urmă prin compararea unui pasaj din original cu traducerea lui, italienească și românească, din care reiese că Maior, deși a tradus din italienește, „a reușit să răspundă totuși în mare măsură principiului fidelității în raport cu originalul¹⁴ datorită „pe de o parte receptivității sale față de sensul ideilor din *Telemaque*, sensibilității față de geniuul limbii italiene și talentului de mlădiere a propriei lui limbi, iar pe de altă parte, folosirii unui intermediar italian de bună calitate - ediția perfecționată de Martino Desch- nero și «adaptată» potrivit dialectului toscan (ce stă la temelia italienei literare), de Meppen¹³⁴. Credem, de asemenea, că exegeta lui Petru Maior nu exagerează prea mult când conchide că: „Sub unghiul calităților stilistice ai al proprietății specifice a expresiei, *întâmplările lui Telemah* reprezintă pentru proza vremii corespondentul versurilor din *Tiganiada*. Și dacă, prin vitregia soartei, epopeea lui Budai-Deleanu rămâne mult timp necunoscută, *Telemah* [...] circulă intens, jucând un inestimabil rol în dezvoltarea limbii literare și în formarea unui gust artistic la români“ (*ibidem*, pp. 171-172). Evident, în pofida calităților sale, *Telemah-vâ* lui Maior este- totuși o tălmăcire, care nici măcar în original nu se ridică la valoarea capodoperei lui Budai-Deleanu. Dar comparația Măriei Pretase nu viza, evident, această latură a problemei.

Prin intermediu neogrecesc traduce și publică la Sibiu, în 1797, lordache Slătineanu nuvela lui Florian, *Sofronim* (*Sophonime. Nouvelle grecque*), în volumul *Achilefs la Schiro* (după titlul dramei lui Metastasio, tradusă tot din neogreacă), iar

377 în urma lui și, probabil, folosindu-se de această traducere, publică și Vasile Aaron, tot la Sibiu, în 1821, *Istoria lui Sofronim si Haritei cei frumoase, ficei lui Aristef[...] în versuri întocmită*⁵. Se pare că intermediarul grecesc diferă, ca tensiune și atitudine afectivă, de originalul francez (*ibidem*, pp. 120- 122), după cum remarcă Mircea Anghelescu.

Indiferent de asemănări și deosebiri, de faptul că ultimul, tălmăcitor a consultat ori nu ,și intermediarul

grecesc sau a recurs doar la textul lui-Slătiheanu, *Cântecul lui Sofronim* în „alcătuirea”¹¹ lui V. Aaron, fără să depășească o minimă valoare artistică, s-a bucurat în epocă de un mare succes de public, cum s-a întâmplat, dealtfel, și cu alte prelucrări de-ale sale, dar și cu adnotările lui Ioan Barac, în bună parte după texte ungurești și germane¹³⁶.

Nu insistăm aici asupra numeroaselor traduceri făcute în Principate din literatura franceză a secolului al XVIII-lea, inclusiv din operele marilor spirite din jurul *Enciclopediei*, pentru că ele se leagă prea puțin de afirmarea Scolii ardelenne. Majoritatea lor apar la începutul secolului al XIX-lea, iar influența lor se resimte mai puternic abia pe la mijlocul veacului, când se întretaie cu influența scrierilor romantice. Învățătură română din Transilvania, care a valorificat la maximum ideile înaintate ale iluminiștilor francezi este Budai-Deleanu, într-o formă superioară, de izvor al propriilor idei și atitudini filosofice și social-politice, inclusiv sub aspect literar-artistic. Dar, înainte de a ne ocupa de autorul *Țiganiadei* și în special de această primă capodoperă a literaturii noastre culte, trebuie, credem, să relevăm și alte confluente ale celorlalți învățați ai Scolii ardelenne cu filosofia franceză a „luminilor”, chiar dacă, în concret, nu putem detecta contacte mai mult sau mai puțin evidente cu anumite opere sau autori.

Am văzut, de pildă, cum Samuil Micu, traducând pe Baumeister, s-a familiarizat profund cu filosofia wolffiană, că, pe această linie, el a aplicat cu multă îndemânare principiul rațiunii suficiente („începutul pricinii destule”), în accepțiunea wolffiană (adecă de derivat al principiului contradicției, respectiv în traducerea lui Micu „al zicerii împotriva”) în propriile scrieri istorice: în modul de argumentare al imposibilității abandonării Daciei de către populația română, în dovedirea continuității prin sistemul de conviețuire al populației autohtone

378 cu popoarele migratoare etc., în necesitatea ridicării românilor la înțelepciune și fericire prin învățătură și cultivarea conștiinței naționale etc.¹

Nu-i mai puțin adevărat că, într-o măsură sau alta, toate aceste situații și idei sunt prezente, cu particularitățile inerente dezvoltării problematicei, și în

lucrarea lui Petru Maior *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, după cum, într-o expunere mai concisă și mai puțin teoretizată, se găsesc în *Hronica* lui Gheorghe Șincai. Există însă situații, probleme și modalități de interpretare în diversele scrieri ale lui Samuil Micu, precum și în cele ale colaboratorilor și continuatorilor săi (ne referim la Șincai, dar în special la Maior) care sunt formulate, mai exact sunt abordate, într-un spirit apropiat sau similar celui din anumite opere ale enciclopediștilor francezi, deși nu avem deocamdată temeiuri documentare riguroase că ei le-ar fi cunoscut și folosit pe acestea din urmă, dar nu putem nici respinge categoric eventuale contacte indirecte, mijlocite.

Știm foarte bine că Samuil Micu a tradus din Claude Fleury, care nu era un istoric iluminist, ci în mare măsură un cronograf de tip feudal, cum parțial a rămas și învățatul român, deși trăia într-o atmosferă ce pregătea ecloziunea „luminilor”¹⁴ (era doar contemporan cu celebrul spirit sceptic întruchipat de Pierre Bayle, reprezentat în Biblioteca Mitropoliei din București cu *Nouvelles de la Republique des Lettres*, ca și prin faimosul și importantul *Dictionnaire historique et critique* - în ediția de la Rotterdam, din 1720)¹³⁸. Se cunoaște, apoi, faptul că fineai și Maior nu ignorau anumite scrieri ale iluminiștilor italieni, de care se apropie și Muratori¹³⁹. Este știut, de asemenea, că iluminiștii italieni popularizează și se inspiră din ideile iluminiștilor francezi. Dar din toate acestea nu putem trage concluzii asupra modului în care s-au familiarizat cărturarii noștri cu aceste idei și nici în ce măsură. Putem să pornim de la anumite situații și interpretări existente în scrierile istoricilor Școlii ardelene, menținându-ne în spiritul lor, și să le comparăm cu altele care ni se par similare, din operele gânditorilor francezi, acțiune pe care am întreprins-o și în alte lucrări. Au făcut-o și alți cercetători în unele cazuri. Ne referim îndeosebi la D. Popovici, care apropie ideile contractualiste din scrierile istorice ale lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior de înrâurirea *Contractului social* al lui Rousseau, chiar dacă și

3/9 conjugată cu alte influențe (Hugo Grotius, Pufendorf, Heineccius și Wolff - pe cei din urmă îi adăugăm noi) și avându-1 ca intermediar pe Lanjuinais¹⁴⁰

Fără să supralicităm influența iluminiștilor francezi asupra lui Micu, Șincai și Maior, și încă prin intermediul lui Lanjuinais, constatăm, cum observam și mai înainte, idei contractua- liste în scrierile istorice ale învățaților români transilvăneni, e-adevărat incluzând duble înțelegeri (între conducători și comunitate, dar și între aceștia și neamuri diferite sau chiar între două comunități de alt neam). Ne țeferim, de pildă, la modul în care sunt interpretate informațiile Notarului anonim al regelui Bela cu privire la deznodământul luptei dintre căpetenia maghiară Tuhutum și voievodul român Gelu. Atât pentru Samuil Micii, într-o formă mai succintă și mai puțin polemică, cât și pentru Maior - pe larg și combătându-i pe diverșii denigratori ai românilor din Transilvania (Engel și Eder) - "fuhutum este proclamat principe al românilor de către români înșiși, pe baza unei înțelegeri survenită în urma mortii voievodului român Gelu. Dar, cum am subliniat, chiar după "supunerea Transilvaniei de către regele Ștefan, Samuil Micu interpretează relațiile stabilite între unguri și români tot în sens contractualist, populația Transilvaniei fiind formată din „ceata ungarilor și ceata românilor" care de-acum înainte aveau voievozi numiți de regii unguri. În sprijinul acestui statut Samuil Micu apelează și la lucrarea *Disertații istorico-critice...* (*Dissertationes histo- rico-criticae*) a istoricului ungar Georgius Pray, din care citează ca mărturie un document al răsculatilor de la Bobâlna, anume din 1437, când „*Pavel Mare din I^aidahaza*" este „stegariul universitate! (adecă a cetei) lăcuitarilor Ardealului, a ungarilor și a românilor".

Am avut, apoi, prilejul să amintim, pe parcurs, faptul că Samuil Micu vorbește în două sensuri de decăderea romanilor, ca romani propriu-ziși - deci a Imperiului roman - și ca români, respectiv ca urmași ai romanilor. Și într-un caz și în celălalt. Samuil Micu pune un mare patos în expunere, în primul - după cum am avut prilejul să subliniem cu alt prilej - pentru a trage învățăminte din experiența lor, iar în cel de-al doilea, pentru a trezi conștiința mândriei naționale a propriului popor. Viziunea decăderii este sumbră, dar nu implică jeluirea, ci îndemnul optimist la ridicarea din această stare. Samuil Micu inter-

390 pretează, deci, într-un sens optimist gloria și decadența romană, neexcluzând posibilitatea redobândirii gloriei de către urmașii romanilor, urmându-le virtuțile și înlăturând cauzele care i-au adus și îi mențin în decădere. Spuneam atunci că nu este exclusă cunoașterea, sub o formă sau alta, a concepției lui Vico despre „*corsi e ricorsi*” (se înțelege, formulam o simplă presupunere), după cum nu ar fi tocmai imposibil să fi luat cunoștință, sub o formă sau alta, de ideile lui Montesquieu cuprinse în lucrarea *Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence* (1734). Iluministul francez prezenta drept cauze ale măreției Romei: valoarea personală a regilor ei, apoi virtuțile republicane: respectul disciplinei, supunerea față de legi, iubirea religioasă de patrie, gustul egalității, moderația și fermitatea senatului; iar decadența o punea pe seama măririi nelimitate a imperiului, războaielor îndepărtate, abandonării apărării imperiului pe mâna barbarilor, corupției moravurilor. Evident, multe din aceste cauze sunt preluate de la istoricii romani, asupra cărora se opresc și alți autori din epocă. Dar, definitorie pentru Montesquieu este împrejurarea că, în opoziție cu concepția clericală a lui Bossuet despre istorie, potrivit căreia cauzele care determină înlănțuirea faptelor nu sunt decât aparente și Dumnezeu conduce nemijlocit lumea potrivit dorinței sale, el vede cauzele tuturor evenimentelor omenești în om, în caracterul, moravurile, maximele de conduită ale conducătorilor și popoarelor, concepție proprie și lui Samuil Micu. Astfel, talmăcind *Cosmologia* lui Baumeister, în care se dau ca exemple *de cauze eficiente* ale decăderii Romei moravurile corupte și viciile romanilor, Micu se referă, în această privință, la Salustiu: „Bine zice Salustie: După ce iubirea de argint au răsturnat credința, bunătatea și alte măestrii bune, în locul acestora trufia, tirănia, a părăsi pre D[umne]zăi, toate de vândut le-au învățat a le avea. Cetatea s-au mutat [s-a schimbat], împărăția din împărăție foarte dreaptă și bună, tirană și nesuferită s-au făcut.”¹⁴¹ Cum observam, apoi Samuil Micu se ocupă și în mod expres de „pricina căderii neamului românesc”¹⁴, unde se referă nemijlocit atât la măreția și decăderea romanilor, cât și la situația

jalnică a urmașilor lor, românii, citându-1, referitor la cei din urmă, și pe mitropolitul muntean Theodosie (din „epistola dedicatorie către Șerban B. Voivod, la *Liturghia* cea tipărită în București, în anul 1680”). între altele,

381

Samuil Micu scrie: „...destul să vede cum au crescut împărăția romanilor cu înțelegerea cea dinpreună și cu vitejia vârtutei și cu știința și învățătura, și apoi cu neînțelegerea și cu lenea și cu pisma ce avea unul asupra altuia, cum s-au prăpădit și s-au fecut nimic, și neamul românesc carele mai iaste, petrece supus și înjugat de alte neamuri; cei ce stăpânea tot pământul, acum preste tot pământul pământ nu au, cei ce erau domnii neamurilor, acum la toate neamurile slujesc, și ce e mai mare ticăloșie, lor le este rușine a să numi români, și unii să rușinează și a vorbi românește, și întră sine unii cu alții mai voesc a vorbi grecește sau ungurește sau altă limbă decât a sa, și să lenevesc a-și lucra și a-și iscusi limba sa și întru aceia a scrie și a învăța, care rău lucru al românilor au adus pre neamul românesc la cea mai mare prostie și ticăloșie” (*Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, ed. cit., p. 40). Sunt prezente și la Micu, în bună parte, cauzele omenеști (și numai acestea, deși el era ieromonah) invocate de Montesquieu, dar nu numai din interes științific, iluminist și general, ci în primul rând pentru a face din această prelegere iluministă o înflăcărată chemare la dezvoltarea conștiinței naționale, element specific Școlii ardelenе și inexistent la iluminiștii francezi. Ideologia pe care o dezvoltă Micu și ceilalți învățați ai Școlii ardelenе, după cum reiese și din acest aspect al problematicii, este, de fapt, națională și iluministă.

Tot în legătură cu filosofii enciclopediști francezi am făcut și alte apropieri într-un studiu mai vechi despre gândirea filosofică și social-politică a lui Samuil Micu. Ne refeream la rolul acordat, în dezvoltarea istorică, opiniei, intereselor legate de ideile religioase, ca și diverselor personalități, în scrierile lui Voltaire sau d’Holbach. Chiar dacă Samuil Micu n-a cunoscut aceste scrieri, el ajunge la concepții asemănătoare. Astfel, dacă pentru d’Holbach fiecare popor are un întemeietor, respectiv un „Moise” al său, învățatul român din Transilvania îl socotește pe

împăratul Traian adevărat „*Moise*” al românilor („Acesta au fost săditoriul și părintele românilor celor ce astăzi sunt în Dachia”), pentru a face imediat și din această constatare un prilej de apel la trezirea conștiinței naționale: „O, de ar căuta mai cu de-adinsul românii la mai marii [străbunii] săi și ar lăpăda nebunia și prostia, ca cum cu numele, așa și cu vârtutea să fie adevărați romani, că au adevărat din sânge românesc [aici

382 în accepțiunea de roman] a să naște mult iaste” (*op. cit.*, p. 24). Avea, fără îndoială, dreptate marele istoric Nicolae Iorga când îl aprecia pe Samuil Micu drept „bun român”, dar „un rău călugăr, un rău preot, un rău convertit”¹⁴², spre cinstea sa de învățat iluminist.

Desigur, spiritul cel mai înaintat al Școlii ardelenne rămâne Ion Budai-Deleanu și în raport cu filosofia „luminilor” din Franța. Dar,, înainte de a ne ocupa de ideile sale, ar trebui, poate, să ne oprim puțin asupra învățatului iluminist bănățean (cu părinți originari din Oltenia) Paul Iorgovici, a cărui lucrare tipărită la Buda, în 1799, *Observații de limbă rumânească prin Păul Iorgovici fecute*^{X4} s-a bucurat de o caldă apreciere din partea profesorului D. Popovici (*pp. cit.*, pp. 267-271). Dealtfel, acesta atrage atenția și asupra faptului că învățatul bănățean avea despre gramatică idei comune cu alți învățați iluminiști din secolul al XVIII-lea european. Apropiindu-1 ’ îndeosebi de concepția lui Condillac despre limbă, prin distincția făcută între limbajul semnelor și cel vorbit, ceea ce amintește de noțiunile iluminismului francez de „....*langage gestuel et de langage proferetique*”, deși, adaugă autorul sintezei despre literatura română în epoca „luminilor”, nu se poate raporta cu precizie la o sursă determinată (*ibidem*, p. 268).

Preocupările iluministului român nu se pot menține, însă, prea mult în direcția originii și naturii limbajului, optând pentru călăuzirea limbii române pe calea progresului, pentru a desemna o mare bogăție de lucruri și idei. Pe această linie el cere să se argumenteze sensurile diferitelor cuvinte. E împotriva purismului latinist, deși pledează pentru latinitatea limbii române, propunând un întreg sistem de îmbogățire a limbii prin derivarea de cuvinte noi, prin familii de cuvinte, după

cum el demonstrează că decăderea unui popor atrage inevitabil și decăderea limbii sale (e vorba de romani și români): „Care, după starea nații, au schimbat și limba în mai rău. De ream fi fost noi până acuma tot în starea aceea, în care am pierdut florea, și noi ream fi schimbat limba noastră, ci îh mai bine, nu în mai rău. Că multe domnii, multe meșteșuguri s-au descoperit de atunci încoci, la care și alte cuvinte multe se cer.”¹⁴⁴. De remarcat apariția ideii de progres, întâlnită, în epocă, la Condorcet. Dar, după formularea justă a decăderii limbii odată cu decăderea culturii și civilizației, Paul Iorgovici trece la o idee absolut eronată, cerând

383 redresarea limbii prin reîntoarcerea la o stare revolută, respectiv la limba veche: „Îns noi ne-am schimonosit, apoi și limba s-au stricat așa că limba aceasta nici când nu se poate aduce la aceea de unde au căzut, ci numai limba cea veche poate sluji spre îndreptarea acestuia” (*ibidem*).

Evitând un purism, se postulează altul în locul acestuia, ceea ce nu reprezintă nici un câștig. Se vede, prin urmare, că nici Paul Iorgovici nu avea formația filologică la înălțimea autorului *Țiganiadei*, cel mai erudit dintre toți învățații iluminiști români ai epocii. Și, după cum vom vedea, singurul care depășește esența acestei ideologii ca iluminism, chiar în forma radicală caracteristică gânditorilor francezi din secolul al XVIII-lea. Dar Budai-Deleanu își elaborează capodopera, *Țiganiada*, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul veacului următor, când ideile iluministe, în ceea ce avuseseră radical, înaintat, deveniseră idei-forță, pregătind ideologic Revoluția franceză, iar ideile Revoluției însăși se răspândiseră acum în restul Europei, dovedind insuficiența *armei criticii*, respectiv a criticii orânduirii feudale și a instituțiilor ei, pentru a completa-o prin „critica armelor”, respectiv prin folosirea forței pentru înlăturarea orânduirii feudale perimate. Poetul și învățatul român trage inclusiv această învățătură capitală, care și face ca Budai-Deleanu să nu fie un simplu valorificator al ideilor iluminismului francez, ci și un gânditor și militant progresist sincron, pentru care ceasul istoriei arată aceeași „oră socială necesară” la Paris, Lwow și, se înțelege, în Transilvania natală, și în

plus pentru toate cele trei țări române, simbolizate în trei fete de împărat „robite” în *Yiganiada*, pentru a forma un singur și puternic stat liber și independent românesc¹⁴⁵.

Să încercăm, deci, o privire mai sistematică asupra ideilor lui Budai-Deleanu, comune sau similare cu cele ale iluminiștilor francezi dar și cu ale ideologilor revoluționari francezi, sau cu cele desprinse din învățăturile răscoalei țărănești din 1784 și din Revoluția franceză.

Și, pentru început, ne referim la prezicerea importantă pe care o face poetul însuși, atât în versuri, cât și în comentariile din subsol, în legătură cu ampla dispută de idei din *Cântecul a X* și *Cântecul a XI* ale *Țiganiadei*, care au stârnit, la rândul lor, numeroase și repetate polemici din partea exegeților lui Bu-

384

dai-Deleanu. Autorul ține să precizeze anume perioada în care a scris această parte a operei sale, ca și sursa principală a ideilor pe care le-a dezvoltat în aceste cânturi. Natural, fiind vorba de un fel de Adunare Constituantă, menită să pună bazele atât la practica politică a constituirii ei, cât și la modelul avut în vedere. Si una și alta, ține să indice el, nu sunt scoase din cărți, ci se călăuzesc după realități ale epocii. Deci nu din *Lettres persanes* sau din *L'Esprit des lois* ale lui Montesquieu (cum socotesc unii din exegeții *Țiganiadei*)¹⁴⁶ pe care, fără îndoială, poetul român le-a cunoscut și valorificat în opera sa, ci din informațiile la, zi în legătură cu desfășurarea Revoluției franceze, în perioada ei de culminație din prima jumătate a anului 1793, când *montagnarzii*, respectiv „cei din munte”, formau majoritatea zdrobitoare a Adunării și se exercita dictatura iacobină, condusă de Robespierre, și-a cules el datele. Iar aceste date (dărilor de seamă asupra dezbaterilor, ca și informațiile privind hotărârile Adunării) se puteau găsi în *Journal des débats*. Fără îndoială, atât deputații francezi din Adunare, cât și Budai-Deleanu - în redactarea operei sale - se foloseau și de cunoștințele lor social-politice din literatura iluministă precedentă, ca și de cele din scrierile gânditorilor antici despre problemele luate în discuție. Dar, unghiul esențial al prezentării este nou, fiindcă se întemeiază pe practica socială nemijlocită a revoluției, pe care, din păcate, unii comentatori mai mult sau mai puțin

recenți o minimalizează în favoarea unor trimiteri la cursurile frecventate de Budai-Deleanu la Universitatea vieneză, care nu agreau nici măcar pozițiile iluminiştilor moderați francezi. Dar, să urmărim indicațiile lui Budai-Deleanu cu privire la convocarea Adunării și la modelul urmat de inițiatorii ei în versurile operei: „Adecă toată ceata-îndesine / într-o adunare deosăbită / Din cetașii săi, cercetând bine, / O persoană s’aleagă cinstită, / Carea să le fie solitoare [adică să aibă „solia” acestora, respectiv mandatul lor] / La cea mare și deobște-adunare. // [...] // Acolo să văzură-adunate / Mințile cele-întâi și de frunte / Alcătuind o noao cetate / Ca ș’acum în Paris cei din munte. / De socoteli nalte ș’învățate / Să minunară neamurile toate”, dar și comentariile adăugate de autor în subtitlul paginii, prin intermediul purtătorilor săi de cuvânt, aici Mitru Perea și Criticos: „2) Acolo zice poetul că s-au întâmplat de au fost aleși cei mai înțelepți și cu minte, ca și pe vremea răvoluții

385 franțozești, în Paris. M.[itru] P.[erea]. a) Dintr-acest loc să știe că autorii cărții au scris pe aceea vreme. Criticos”¹⁴⁷.

Odată constiuit soborul, are loc, pe parcursul a două cânturi - *Cântecul a X* și *Cântecul a XI* o dramatică și interesantă dispută de idei în legătură cu formele de organizare a statului și societății, pentru ca, până la urmă - începând cu sfârșitul *Cântecului a XI* și terminând cu începutul *Cântecului a XII*-, să degenereze în atacuri violente personale și într-o ciomăgeală generală. Natural, nu se poate face abstracție de latura „alegorică”¹⁴, de sarcasmul satiric pe care îl prilejuiește confruntarea dintre expunerea savantă a unor concepții despre organizarea social-politică și situația jalnică, primitivă a țigănimii de rând, nici de interesele meschine de parvenire ale unor indecizii egoiști și inculti, care fac să eşueze dezbaterile înalte ale soborului.

Ioan Budai-Deleanu face trimiterea la dezbaterile revoluționarilor francezi și, în acest scop, pune în mișcare o impresionantă erudiție social-politică, cu o anumită acoperire reală în evenimentele politice respective, dar întemeiată, în primul rând, pe o cunoaștere multilaterală a literaturii so- cial-politice antice, elene și romane (atât a gânditorilor pro- priu-zisi, cât și a istoricilor epocii) ca și a

cele din secolul al XVIII-lea.

Dezvoltând sugestia comentariilor din subsol, folosite de Voltaire în *La Pucelle d'Orleans* destul de rar, într-un al doilea și chiar al treilea plan de confruntări (cu ideile expuse în versuri și schimbate de comentatori între ei), disputa ia proporții cu adevărat homerice. Știm că și la Paris disputele de idei dintre diverșii lideri ai revoluției, de la Danton, Marat, Robespierre și până la Hebert, Camilîe Desmoulins etc., pe lângă probleme ridicate nemijlocit de desfășurarea revoluției, de interesele diferitelor grupări pe care le reprezentau, recurgeau la idei și teorii formulate de ilumiiniștii francezi din secolul al XVIII-lea - Voltaire și Rousseau, adevărați idoli ai Revoluției franceze, Condorcet, abatele Mably și Popa Meslier, dar și de moderatul Montesquieu -, după cum un loc însemnat îl ocupau apelurile la „eroii” romani din perioada republicii, cu toată erudiția istorică (Herodot, Tukidides, Tit Liviu, Tacit etc.) și teoretică (Platon, Aristotel, Epicur, Lucretius, Seneca etc.) a antichității greco-romane.

386

Evident, confruntând toate aceste idei în epopeea sa eroi-comică, Ioan Budai-Deleanu pune în mișcare o informație social-politică formidabilă. Pretextul epic este dorința țiganilor de a-și constitui un stat modern, punctul de plecare al disputei de idei fiind dezbaterea din Adunarea Legislativă a Franței revoluționare, iar obiectivele directe și nemărturisite ale discuțiilor: critica orânduirii feudale, cu instituțiile și relațiile ei nedrepte și perimate. Informația la zi - în care se îmbină pozițiile concrete cu argumentele din ilumiiniștii secolului al XVIII-lea și ale anticilor - prilejuiește poetului dezlănțuirea propriei erudiții iluministe, în care se întâlnesc filosofia franceză a „luminilor” cu *Aufklärung*-ul german și austriac, dar și cu iluminismul italian, de pe poziții critice. El cunoaște nebănuit de multe lucruri despre formele de guvernământ și despre organizarea societății antice și a celei contemporane, dar selectează și pune în relief doar ceea ce socotește potrivit cu structura pozițiilor adoptate de oratorii savanți din rândurile soborului țigănesc, în primul rând ale celor trei principali: Baroreu, Sfobozan și Janalău, fără să neglijeze nici cuvântările scurte și

incisive din final, începând cu intervenția foarte savantă a lui Cucavel și terminând cu apostrofarea lui Ciormoiu de către „Burda fierrariul”, după care disputa se transformă în „sfadă” și „răpștiri surepe”.

Înainte de a urmări câteva din ideile mai importante prezentate de poet în aceste cânturi, trebuie să zăbovim asupra unei probleme foarte dificile, apărută în legătură cu încercările diferiților comentatori ai (și nu din textul) *Tiganiadei* de a stabili care este, de fapt, opțiunea politico-socială a poetului însuși în această complexă dispută de idei. Din păcate, uneori s-a judecat cam simplist, identificând poziția autorului cu a unuia din cei trei oratori principali, făcându-se abstracție de critica orânduirii feudale - de amploarea, forța, ascuțimea și actualitatea ei - din celelalte discursuri. Astfel, pentru amatorii unui Budai-Deleanu iosefinist, discursul lui Baroreu - cel dintâi orator în ordinea expunerii - s-ar vrea pe deplin concludent. Numai că, dacă s-ar aplica întocmai dorința lui Baroreu, „Budai-Deleanu-Baroreu” ar trebui să fie împiedicat și pedepsit cu asprime, pentru că dă voie lui Slobozan să demaște monarhia, dezvăluind cu asprime viciile și nedreptățile monarhului și nobilimii, ale clerului de toate confesiunile, pe scurt exploatarea

387 și asuprirea feudală. Nu pot fi neglijate, desigur, adaosurile din discursul lui Janalău, ceea ce și face din cânturile X și XI un formidabil rechizitoriu al feudalismului. Din această pricină, amatorii falimentari ai unui Budai-Deleanu iosefinist și-au mutat centrul de interes de la Baroreu la Janalău din Rosova, mai ales că acesta este ultimul din seria primilor trei și, fa un moment dat, în desfășurarea epopeii, el pare să fi întrunit aprobarea soborului țigănesc, ca și a autorului. Se înțelege că trebuie să faci tot felul de sofisme pentru a identifica sistemul „demo-aristo-monarhicească”⁴⁴ a lui Janalău cu absolutismul „luminat” al lui Iosif al II-lea.

Nu se poate vorbi la modul simplist nici de Budai-Deleanu ca republican, pornind de la discursul lui Slobozan și de la alte câteva amănunte legate de semnificația simbolică a numelui său și restul epopeii, cum au procedat alți exegeți, printre care și semnatarul acestor rânduri.¹⁴⁸

Trebuie, dealtfel, să precizăm că nici măcar Baroreu (se pare și el nume simbolic, de la latinescul „*baro, -onis*,” - ca reprezentant al aristocrației) nu militează pentru o monarhie de tip iosefinist, fiind mai aproape de absolutismul englez, contractualist, de tip Hobbes. Fapt este că, în momentul când ia naștere Baroreu ca personaj literar, absolutismul „luminat”¹⁴ al lui Iosif al II-lea fusese renegat cu totul de urmașii acestuia din urmă.

Trecând la Slobozan, al cărui nume simbolic coincide cu lozinca fundamentală pentru mesajul întregii opere („Ori la slobozie, sau la moarte!”⁴⁴), rostită de un personaj cu nume simbolic pentru latura eroică a cărții, nesatirică (Romândor), chestiunea opțiunii lui Budai-Deleanu nu este simplă, dar nici atât de criptică pe cât încearcă unii comentatori să o prezinte.

Janalău din Roșava, îmbrățișat de foarte mulți comentatori ai *Țiganiadei*, nu face abstracție, el însuși, de spusele lui Slobb-zan, cum se întâmplă cu admiratorii lui de azi. Statul preconizat de el este, de fapt, o „anti-baroree”, ceea ce coincide cu o republică constituțională. Dealtfel, în expunerea diverselor forme de guvernământ, pe lângă sursele clasice ale antichității, Budai-Deleanu se folosește mai puțin de *Scrisorile persane*, cum susține Romul Munteanu, decât de *Spiritul legilor*, unde este vorba atât de varietatea regimurilor statale, cât și de condițiile climaterice adecvate acestora, menționate și ele în subsolurile *Țiganiadei*.

388

Anumiți cercetători, printre care harnica și neobosita investigatoare a biografiei lui Budai-Deleanu, Lucia Protopopescu, și profesorul Al. Piru, sunt direct entuziasmați de poziția lui Janalău, pe care nu o mairidentifică (decât aluziv) cu iosefinismul, ci cu formula politicii napoleoniene din perioada directoratului și consulatului, când, se pare, a scris și poetul cânturile sale. În spiritul acestei aserțiuni pare să pledeze și inventarul obiectelor rămase după moartea lui Budai-Deleanu¹⁴⁹, între care sunt pomenite și trei busturi: al lui Napoleon, al lui Poniatowski și al lui Seneca, dar în contra căreia vin amănuntele concrete ale revendicărilor politice din Moldova, pe care, dacă

poetul le-a cunoscut, și nu este exclus să le fi cunoscut, nu putea să le trateze decât la modul foarte ironic, spre amărăciunea apologetilor lui Janalău.

Despre ce este vorba anume? - De memoriile și proiectele înaintate de diferitele tabere boierești Ecaterinei a II-a și reprezentanților administrației rusești pentru viitoarea organizare a țărilor românești.

Astfel, în memoriul atribuit lui Gavril Callimachi, înaintat Ecaterinei în 1796, socotit progresist pentru acea vreme de Vlad Georgescu¹⁵⁰, se cere ca în locul regimului fanariot să se - introducă o republică aristocratică românească. Planuri similare s-au făcut și în 1821, de data aceasta profund reacționare, combătute cu asprime de M. Marcovici - în Țara Românească - și de I. Tăutu - în Moldova. Tot Tăutu critică vehement și acordarea puterii poporului, temându-se de anarhie („*l'anarchie de la foule*”), iar Naum Râmniceanu și Ilie Fotino condamnă însăși republica burgheză ca reprezentând un regim anarhic. Dumitrache Sturdza, ca și Janalău din *Tiganiada*, opune republicii aristocratice a lui Baroreu, ca și regimului popular, respectiv republicii democratice a lui Slobozan, un *Plan sau formulă de oblăduire republicească aristo-democraticească* (1802), cam în același timp cu începutul elaborării celei de a doua versiuni a *Tiganiadei*. Și, ca în capodopera iluministului transilvănean, conducerea „divanului cel mare” (din planul lui Sturdza) sau a „soborului (din *Tiganiada*) avea menirea „să străjuiască de toată trebuința și orânduiala stăpânirii republicii⁴¹, „divanul¹⁴ fiind format din boieri aleși din „partea neamurilor boierești din țară⁴⁴ (corespunzătoare „cetelor⁴⁴ țigănești) (*ibidem*, pp'. 114-1 id).

389

Evident, dacă Budai-Deleanu a cunoscut aceste proiecte și planuri, inclusiv cel din urmă, poziția să nu putea să fie decât satirică și, în acest caz, devine cu totul superfluă pretinsa opțiune a poetului pentru poziția lui Janalău, atât de apropiat - și ca terminologie - de Dumitrache Sturdza. De aceea ni se pare trivială încercarea de a pune semnul egalității între Janalău și Budai-Deleanu ca poziție social-politică, din moment ce autorul își dezvoltă concepția și atitudinea pe parcursul întregii opere iar ideile sunt mereu reluate și întărite

până în finalul atât de categoric, formulat de Romândor și însoțit de masele populare care îl urmează.

Este adevărat că, în aceeași perioadă, Franța trecea de la republică spre imperiu, adică tocmai la genul de regim preconizat de Janalău. Situația în sine nu ne dă nici un temei să presupunem că Budai-beleanu ar fi optat pentru formula napoleoniană din perioada directoratului și consulatului. Cât despre vreo- nuanță de iosefinism, formula Dumitrache Sturdza-Janalău e de-a dreptul falimentară pentru autorii ipotezei.

Nu avem voie să trivializăm pozițiile formulate de Budai-Deleanu în opera sa, chiar dacă el le dă coloratura cuvenită, satirică. Știm că, începând din *Cântecul a Vil*, poetul ține să se delimiteze, direct, fără formule alegorice, atât de variate în opera sa, ca exponent al unei noi poziții social-politice, anume revoluționare concrete, în care rațiunea se cere îmbinată cu folosirea forței armate a maselor, împotriva oricărei forme de exploatare națională și socială. El socotește un bun câștigat calea descoperită de „minte“, adică de *rațiune* (în această privință se exprimă iluminismul său, înrudit cu cel al iluminiștilor francezi), care supune unei critici necruțătoare relațiile și instituțiile feudale perimate. Dar, pentru Budai-Deleanu, oricât de aspră, această critică este insuficientă, dacă nu intervine și „puterea“⁴¹, care să fărâme lanțul Țobiei, pentru obținerea sloboziei, definită îndeosebi sub latura socială a discursului lui Slobozan (nume cu adevărat simbolic pentru aspirația fundamentală a întregii epopei și care, în final, transmite ștafeta misiunii sale personajului politic, cu dublu rol simbolic, Romândor, prin chemare revoluționară la lupta pentru „slobozie“¹).

Încă Bogdan-Duică, oprindu-se asupra pretextului epic al *Țiganiadei*, compară disputele Țiganilor referitoare la viitoarea lor organizare statală cu faimosul motiv folcloric al „bisericii

390 Țigănești⁴⁴, mai ales prin finalul ei catastrofic, atestat în diverse snoave populare: „Țiganii care și-au mâncat biserica“^{44,51}.

Nu este deci cazul să mai insistăm asupra opțiunii poetului, din moment ce esențială este atitudinea sa concretă multilaterală, prezentă în numeroasele și

înaintatele idei Social-politice din capodopera sa, reprezentând o culminație autentică a gândirii și creației românești. de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul veacului următor, ținând seama atât de particularitățile geografice (urmându-1 aici pe Montesquieu din *L'Esprit des lois*, și istorice (neavând un model cunoscut în această privință) din diversele părți ale lumii, dar mai ales din țările române, pe care le visa și le dorea unite într-un singur stat național liber și independent, cât și de învățămintele marilor evenimente din vremea sa: marea răscoală a țăranilor români din Transilvania de la 1784 și Revoluția franceză.

Să zăbovim, deci, mai îndeaproape asupra câtorva idei comune ori similare cu cele ale iluminiștilor și revoluționarilor francezi. Astfel, încă la începutul cântului X, satirizând diversele vieți ale sfinților, de care se ocupa chiar înaintașul său Samuil Micu, Budai-Deleanu ajunge pe poziții apropiate de Voltaire din *Le mondain*, potrivit cărora înțelepciunea apare ca un rezultat al culturii și civilizației, în opoziție cu idealizarea stării de primitivism de către Jean-Jacques Rousseau: „Dintru cele-învățăture alese / Ce pre oameni fericesc și minună; / Nu în pustii, nici în pădurile / Avură ele-început, ci-în orașe / Din oameni cu obiceiuri gingașe⁴⁴ // [...] // [...] // Dumnezeiescul Platon [se pare, după cum observă Fl. Fugariu, p. 1-38, în subsol, un decalc după Voltaire: „Ainsi Platon, confident des dieux⁴⁴] și el / bea, mânca cum se cade, domnește; Nici iscusitul Aristotel / Trăia fără vin, carne și pește, / Pentru'acea de-a lor cărți învățate / și-acu ne mirăm; și cu dreptate!...⁴⁴¹⁵²

Gâlceava ieftină și anarhia preced alegera „soborului⁴⁴, după cum pun capăt discuțiilor privitoare la formele de conducere și organizare a viitorului stat țigănesc. Prima reacție este un fel de anarhism primitiv, epicureic; alții văd în organizare, tot în sens anarhist, o rânduială de a ține în frâu „pă hăi mai mici⁴⁴ „pântru hăi mai mari⁴⁴. Nu lipsește nici revendicarea egalității în sens rousseauist (din *Discours sur l'inegalite parmi les hommes*): „Adecă să fim toți de preună / Țărani sau boieri far' osebite; / Asta-i rânduiala ha mai bună!... / Toți avem ahălaș' trup și fire, /

Toți dară-asemenea vrednicie / S'avem într-a noastră țigănie" (*ibidem*, pp. 140-141).

În numele orgoliului național, anumiți veleitari mărginiți revendică și pentru țigani instituțiile feudale existente încă la alte popoare, ceda ce ii oferă poetului pretextele pentru o confruntare sarcastică între diverșii săi comentatori (aflați pe poziții corespunzătoare orientării sau caracterului implicat în înseși numele lor: Mândrilă, Onochefalos - respectiv cap de măgar -, Idiotiseanu și Cocon Criticos - ultimul reprezintă, de obicei, și poziția pozitivă a poetului însuși în contextul de idei: „1) durios lucru! Deac' ar fi toți boieri, cine ar fi atunci slugă? - Mândrilă. a) Numa să fiu eu boieriu, sluga se află îndată, pe bună leafa. Onoch.[efalos]. b) Că nu-i așa, vere! Căci cându-s toți boieri, atunci mr poți avea altă sluga fără pe boieriu; însă care-i boieriu ca și tine, nu va merge să slujească la altul. Id- iot.[iseanu]. v) Mi să pare că aceasta-i tot una: ori să fie toți țaraqi, ori toți boieri, osebirea este numa întru numire. C.[ocon] Criticos." *Ibidem*, notele din subsol, p. 141.)

E definită, deocamdată, atmosfera și starea de spirit dinaintea disputei de idei. Practica alegerii de delegați pentru „soborul“ cel mare este profund democratică, ține de replica democratică, de unde și asemănarea ei cu evenimentele de la Paris. Deci, înainte de a opta pentru anumite idei, țigănimia adoptă o primă și importantă măsură democratică, republicană, pe care iubitorii de iosefinism n-au observaj-o.

Odată începută dezbaterea, primii oratori sunt bătrânii conservatori, între care se distinge Baroreu. Poziția lor vine în sprijinul ambiției meschine a țiganilor de-a imita neapărat alte popoare care au instituții feudale vechi: „Multi oameni înțelepți să sculară / Cu voroav'e suptiri ș'învățate, / Care de-amăruntu'l arătară / Că monarhia este din toate / Cea mai bună și mai potrivită / Pentru-o soțietate-omenită" [umanizată, civilizată, în aceeași accepțiune voltairiană a noțiunii] (*ibidem*, pp. 145- 146). „Baroreu, unul din delegați¹⁴ recurge la teoria organicistă antică - prezentată de Titus Livius în *Ab urbe condita*, II, 22-23 - (*ibidem*, p. 147, în subsol, identificarea aparține lui FI. Fugariu), a senatorului Menenius Agrippa, pentru a justifica regimul monarhiei aritocratice. Mitru Perea comentează, de fapt, discursul în acest sens: „1) Baroreu

adeacă grăește pentru monarhie sau stăpânia unui și ia dovada sa din fire, zicând că

392 firea întru toate ne-arată că toată oblăduirea bună stă întru o putere cârmuitoare și nu întru mai multe; precum zice că capul la om cârmuiește toate celelalte mădulări, așa și întru o țară, numai unul cârmuiește, iar nu mai multi. M. P." (*Ibidem*, p. 147.) Motivarea eficienței monarhiei pare luată direct din, Hobbes: „Unde unul trebile direge, / Toate merg în bună rânduială; Voia lui pentru toți este lege, / La toți e poruncă-a lui clipeală, / Toate orânduielile făcute / Să duc farșit lesne și iute" (*ibidem*, p. 148). în continuare, monarhia absolută este apărată făcând apel la experiența tendințelor anarhice, la acțiunile demagogilor din perioada democrației ateniene și a republicii romane. Se face trimitere la ostracizarea lui Aristide: „Cel mai bun și mai drept în Atina" (*ibidem*, p. 151). Budai-Deleanu aduce în dezbatere teoria aristocratică potrivit căreia „vulgul" este lipsit de măsură și, lăsat să abuzeze de libertate, o folosește împotriva intereselor sale adevărate: „...gloata învățată la volnicie [exces de libertate], știind că ea stăpânește, nu păzește nici o măsură și strică toate, încă și cele mai bune tocmeli" (*ibidem*, p. 151, în nota 2 din subsol), cade pradă amăgirilor și uneltirilor demagogilor (a se vedea, de pildă, în acest sens, acuzațiile aduse de Cicero lui Catilina) și „Dă sabia-în mână la turbat / Și cuțitul pruncului neîntărcat" (*ibidem*, p. 152). Nu este ocolită nici motivarea, mai recentă pe atunci, a naturii egoiste a tuturor indivizilor (dezvoltată de Hobbes într-o teorie amplă în al său *Leviathan*, al cărei corolar este cunoscuta expresie: „*homo homini lupus*" și care, fără intervenția puterii absolute a monarhiei, ar duce la „*bellum omnium contra omnes*"): „Oamenii-s așa făcuți din fire / Ca-între cei asemenea cu sine / Să poftească-a fi cu deosăbire; Fieșcare el mai bun să tine / Decât pe ceilalți; de acie / Tot insul trage pe-întieție" (*ibidem*, p. 153).

Ciudat este faptul că Baroreu folosește termenul de aristocrație în sensul cel mai arhaic și restrâns, de oligarhie, de aceea consideră regimul aristocratic ifeprimejdios: „De-aristo- crație n-am ce zice, / Că știu

cum că nime dintru voi / în adins va voi să ridice / O stăpânire de trei sau de doi*/ Sau doară și de mai mulți împreună, / Căci ar fi pofta cea mai neună!" (*ibidem*, pp. 154-'155).

În sfârșit, partizanul monarhiei încearcă să fundamenteze și istoric necesitatea acestei forme de guvernământ, pornind de la

393 perechea biblică, continuând cu societatea gentilică, patriarhatul cu „dreptul celui mai tare", din care se naște anarhia, iar din aceasta din urmă - prima formă de republică, destinată și ea anarhiei. Așa cum subliniază FI. Fugariu în subsolul paginilor respective, faudai-Deleanu folosește, în pledoaria lui Baroreu, o teorie apropiată de cea formulată de Lucretius în *De rerum natura* (*ibidem*, subsol, p. 158). Se invocă pericolul războaielor¹ civile („războaielor cetățene"). Anarhia dă posibilitate (de data aceasta nu numai în antichitate, cât mai ales în feudalism) aristocrației să-și satisfacă interesele sale hrăpărețe împotriva norodului „...prin a cărui sâlînță / Ei ajunsără la cea puțință!..." (*Ibidem*, p. 160.) Pentru Baroreu, ca și pentru Hobbes, monarhia este un rezultat al evoluției sociale, prezentată din perspectiva fricii de anarhie. Ca și la filosoful englez, justificarea monarhiei nu implică divinitatea, ci se întemeiază pe contractul social. Deci, și în acest caz suntem departe de absolutismul „luminat"¹¹ al lui Iosif al II-lea, care, oricum, era împărat prin „grația divină".

Împingând apologia monarhiei până la culminație, Baroreu așteaptă să fie aprobat de mulțime. Și, fiindcă „...mme / Nu să scoală-a zice din mulțime // Slobozan atunci de altă parte, / Cu dovezi și voroavă-îniutită / Vru s'arete din minte și carte / Că nu-i domnie mai fericita / Decât, o republică-asezată?" (*ibidem*, p. 166). Apare, deci, în scenă un nou orator, Slobozan, partizanul republicii democratice, cu nume 'simbolic, implicând mesajul de bază al întregii opere: obținerea „sloboziei" sociale și naționale.

Ca și în cazul apologiei monarhiei, poetul prezintă, deopotrivă, argumente ale anticilor și ale contemporanilor, dar „din minte și carte", deci întemeindu-se pe rațiune și istorie. Folosind un procedeu

oratoric, Slobozan lasă la început impresia că nu ar avea nimic împotriva monarhiei, dacă regele ar fi omul cel mai bun pe care si l-ar alege mulțimea (e vorba, prin urmare, de un rege „ales"). Și în acdSt caz ar'trebuie să fie, totuși, nemuritor, pentru că, altfel, urmașii săi ar putea să strice tot ce-a făcut el bun. Dar nici ipoteza monarhului nemuritor nu este o garanție suficientă pentru a susține intuiția, întrucât „Un om singur întru monarhie, / De-ar pune sâlință câtă știe, / Totuș' nu poate el cercetare, / Cunoaște, hotărî singur toate / Trebile ce se întâm- plă-în cetate // Trebuie dar' să-ș' aleagă-ajutoriu, / Adecă sfet-

394

nici lui încrezuți, / Ca să meargă trebile cu sporiu; / Pe la noi, șupt nume de viziri, / De miniștri, de lorzi si pairi"... (*ibidem*, p. 169). ■'

Și cum monarhul „totdeună / Alege pre cei ce-s mai de-aproape"¹¹, aceștia sunt de obicei „Soiu de oameni vicleni, fără lege, / învârtiți, șereți și plini de-intrige", iar rezultatul este jalnic pentru „norodul supus", „fiindcă dreptul nu să mai caută, / Strâmbătatea-îș' pune tronul sus; / Robia lanțurile-s gătește, / Tirania toate-oblăduieste"¹¹ (*ibidem*, pp. 170-171). ăi, adaugă Slobozan, nu este vorfca de „teorie"¹¹, ci de „practec'a de toate zile"¹¹. Mitru Perea, în subsolul paginii, precizează că practica socială („ispitirea veacurilor trecute"¹¹) a confirmat mereu că în realitate monarhia a însemnat totdeauna „despoția"¹¹, iar Eruditian îl aprobă și el pe Slobozan în această privință (*ibidem*, p. 17[^], la subsol). Urmează o comparație distrugătoare între monarh și „un verme. pus la rădăcină / A unui copaciu cu desfătate / Ramuri, a cărui groasă trupină / Nici vânturi, nici fortune ia în samă, / Nici însus' de fulger să dărâmă. // Totuș' acel mititel cărete / Pe-mcet, dedesupt, începe-a roade / Măduha-împrejur si pe-îndelete, / Pân' ce copaciu seacă si cade. / Iar' a putrezirii lui pricină / Fu acel verme de la rădăcină."¹¹ (*Ibidem*, p. 173.) Concluzia care se impune este că „după drept cugetul meu, / Nici princip, nici craiu, nici împărat / Vă sfătuiesc, dar' nici sultan, / Cu mult mai puțin vodă și ban, / / O republică bine-așezată, / Pe temeiuri firești / [în baza dreptului natural, n.n.], neclătite, / După-o socotință lămurată / Și lungi filosoficești ispite, / Că singur ast feliu de stăpânire / Este bună pentru țiğănie."¹¹ (*Ibidem*, pp. 174

—175.) Nu este vorba de orice fel de republică (în sensul aristocratic, de pildă), ci de republica democratică (aşa cum o vede Rousseau potrivită pentru Geneva sa), în care „omul să rădică / La vrednicia sa cea deplină, / Fie de viţă mare sau mică, / Aibă-avuţie multă sau puţină, / Totuşi asemenea drepturi are / Cu cea care este mai mare”¹¹ (*ibidem*, p. 175), formulând, desigur, o aspiraţie scumpă poetului şi celorlalţi corifei ai Şcolii ardelenе, stipulând şi în *Supplex Libellus Valachorum*, de a ocupa funcţii de stat după merit, indiferent de poziţia socială. În ultimele strofe ale discursului ţinut de Slobozan, Budai-Deleanu aduce o caldă pledoarie (în spirit iacobin) în sprijinul republicii şi vestejeşte monarhia, cu toată suita ei de nedreptăţi şi abuzuri, tipice în primul rând pentru situaţia din

395 imperiul habsburgic şi nu din Franţa. Republica îl face pe cetăţean liber şi viteaz: „Lui e patria ca dulce mamă, / Iar’ el patrii ca ş-un băiat; / Şi nu-în zădar fiul ei să chiamă, / Căci îi dă hrană, viaţă, stat, / Om slobod îl face şi viteaz, / Ba-1 mângăie-în vreme de năcaz” (*ibidem*, p.176). În Republică legea este decisivă (A se vedea, în acest sens, *L’Esprit de lois* a lui Montesquieu, dar şi *Contractul social* al lui Rousseau): „Care-i mai vrednic dregătoreşte, / Ales fiind cu deobşte voinţă, / Însă nu dă porunci voiniceşte [arbitrar], / După-a sa părere şi putinţă, / Ci fieştecare dregatonu / E numa de lege-împlinitoriu” (*ibidem*, pp. 176-177). În monarhie „cetăţenii” sunt „gloată”, „norod giosit si ticălos”, bogăţiile ţării sunt la discreţia monarhului şi a dregătorilor săi, iar meritele nu sunt dictate de slujirea poporului, ci a monarhului, care „împarte privilegii si-i scoate / Cu toata viitoare sămânţă / Dintru mijloc de obştii gloate / Dându-le boierii de moşie, / Făcându-i nobili prin o hârtie” (*ibidem*, pp. 177-179). Iată cum „o singură hârtie” „cilibeşte” o întreagă „viitoare sămânţie”, „dregătorii alese / Pe bani ş’într’alte chipuri giosite; / De-ai avea tu vrednicii ca şase / Nu vei dobândi slujbe cinstite / Fără argint sau far’ ciocotniţire” (*ibidem*, pp. 179-181). De aceea, monarhia poate fi asemănată „cu-o turmă [...] într’un imaş să pască [...] monarhul ca un păcurariu [...] // Lupi-s nepretenii din afară, / Câni-s ostaşii cei păzitori, / Staurul, imaşu-i ţară, / Stâna-i

visteria cu comori, / Strunga-i plata birului domnesc / Ş-
altor dări [...] / Păcurariul mulge-oile sale / în toate
zilele, şi cea mai bună / Hrană-a mieilor ia, fără cale; /
Apoi de cătră maice-i dezună, / Ba-i vinde în târg, la
măcelărie, / Iar cei ce rămân, junghie şie" (*ibidem*, p.
181). Şi rechizitoriul continuă, în virtutea aceleiaşi
comparaţii pentru a încheia cu respingerea fermă a
monarhiei: „Ş-atâte mii de mii de-oi să tund, / Să mulg, să
junghie pentru o stână; / Pentr-un păcurariu lacom,
flămând; / Deci pe care-îngreunează lână / Aleagă-si un
păcurariu păstoriu, / Eu nu! ...Mai bucuros voiu să moriu/¹
(*Ibidem*, p.182).

Şi, odată cu încheierea discursului lui Slobozan, se
ridică un nou orator, Janalău din Roşava. Dar, foarte
ciudat, el nu-şi începe propriul discurs decât târziu în
Cântecul a XI, după un lung *intermezzo*, nu lipsit de
importanţă pentru definirea poziţiei social-politice a
poetului, fiindcă, în acest caz, nu vorbeşte vreun savant
ţigan, ci poetul nemijlocit, după cum precizează

396 purtătorul său de cuvânt, Mitru Perea, comentându-i
tristeţea că nu poate pedepsi „pe toţi cei ce-înşală / Ş-
asupresc oamenii fără sfială!..”¹: „larăş’ un moral. Poetul
să plângă că are inimă sâmtitoare şi n-are putere ca să
pedepsească pe cei care asupresc pe oameni, apoi zice că
neamul omenesc este foarte ticălos... fiindcă de atâtea mii
de ani de când trăieşte pe pământ, încă n-au eşit din
pruncie şi n’au venit la vârsta de bărbat, ci purure întru
neputinţă si întuneric rămâne. Când privesc la aceasta
(zice poetul), pfâng întins, cum au plâns odinioară Eraclit!
M.P.” (*Ibidem*, p. 184, inclusiv nota de la subsol.) în
comentariile istoricilor literari se trece cu multă uşurinţă
peste acest *intermezzo*, mai ales că vine în completarea şi
susţinerea esenţei discursului lui Slobozan. Chiar de la
început, poetul regretă lipsa de putere pentru a înlătura
exploatarea, asuprirea şi ignoranţa, în cea mai fermă
poziţie antifeudală, care ne aminteşte mai mult de *Mon
Testament* a lui Jean Meslier decât de consideraţiile
moderate ale lui Montesquieu din *Lettres persannes* şi *L
’Esprit des lois*.

Tonul din strofa a IV-a ar putea 'da impresia că poetul

ar fi trecut pe pozițiile *Eclesiastului*, cu a sa *fortuna labilis*. E o simplă impresie, fiindcă poetul condamnă, de fapt, morala trivial hedonistă, dar în numele unei umanități batjocorite: „Când omul pe om strică ș’ucide / Făr’hice-un folos sau trebuință; / Ba muncindu-1 încă-în față-i râde, / Când însuș’hulește-a sa ființă, / Ce nu fac celelalte jivine / A fire-om atuncia mi-e rușine*² (*ibidem*, p. 185). Dorința de putere și lăcomia, ca atribute ale firii omenеști, sunt subliniate în mod deosebit de FI. Fugariu în legătură cu aceste meditații triste pe marginea unor fapte reprobabile, pe care comentatorul le consideră inspirate, cel puțin ca filosofie morală, de Lucretius, făcând și trimitere la *De rerum natura*, III, 59-61 (se reproduc în original versurile). De fapt, textul lui Lucretius se referă la lăcomie, la setea de înavuțire. Accentul axiologic al lui Budai-Deleanu este diferit, modern, și are un caracter demascator, amplu și complex, când condamnă violența, fanatismul, obscurantismul și clericalismul ca fenomene dăunătoare umanității. Pe lângă păturile feudale propriu-zise, sunt înfierate și noile categorii de exploataitori, cum sunt de pildă conquistadorii, cu toată suita ororilor care au însoțit acumularea primitivă a capitalului. Budai-Deleanu condamnă aceste fenomene antiumane nu numai

397 în numele unui umanism abstract, ci și al „bieteii mulțimi¹⁴, al „celui mai slab“, al „asupriților de tirănie“. Astfel cel „care-ajunge la-întiețime / Despot și tiran fără milă / Să face-asuprind biata mulțime. / Atunci lege-i puțința cu sâlă, / Voia lui e pofta desfrănată / Iar’porunca crudă, neîndurată. // Puind el tot dreptul în putere, / Face pe cel mai slab să-i slujească / Despoindu-1 cu sâla de-avere, / Apoi cu-îndrăzneală tâlhărească / Robește țări, arde-orășe, sate, / Si pe unde merge strică toate. // Fii de îa părinți ia-î’n tărie, / Ârmându-i asupra lor ș-a toată / Patria, din deșartă mândrie, / Cu oaste război învățată, / Jace-asupra tuturor năvală; / De sânge-omenesc nu să mai spală.“ (*Ibidem*, pp. 187-188.)

Se dau exemple din antichitate (acte de cruzime ale lui Alexandru cel Mare, ca și practica romană a intrării triumfale după victorie), atrocitățile lui „Cinghișhan“ și „Tamerlan“, crimele conquistadorilor spanioli împotriva

aztecilor „pentru bolovani cu aur”, „fanatismul războinic” al arabilor etc. Dar, pentru a justifica puterea și cruzimea, se folosește obscurantismul - „scornești noao legi, faci dumnezeii”, „Pui noi arhierei, / Noao biserici și-închinăciuni”, care sunt un atentat împotriva rațiunii: „Toate-a dreptii minți îngânăciuni” (*ibidem*, pp. 188-189). Fostul teolog, asemeni Popei Meslier, respinge dogmele ca fiind împotriva științei și a naturii omenești. În combaterea lor pornește de la musulmani, continuă cu mozaicii și termină cu creștinii, îndeosebi cu inchiziția catolicilor (el însuși era considerat în actele oficiale romano-catolic, deși fusese greco-catolic). „înveți dogme, - explică poetul -care nice-o minte / Le cuprinde, - obiceiaiuri afară / De fire și crezământuri și sfinte, / însă nice-o știință-adevară, / Nice-o precepere și sâmtire / Potrivită cu-omeneasca fire. // Tu-înveți pe om ca el să nu vază / Când vede, să nu știe când știe, / Iar’ cându-i de-a crede, să nu crează, / Zicându-i că mintea-i nebunie, simțirea-i patimă nerușinată, / Firea-i tot de una necurată.” (*Ibidem*, p. 190.) O poziție mai net anticlericală, de demascare a caracterului antiu- mamst al religiei, greu de găsit chiar la enciclopediștii francezi de talia lui Voltaire, cu al său *Dictionnaire philosophique portatif*: „muftea din Coran vede, / Precepe și știe!...” și „temându-se ca nu cumva-odată / Să li se vedească-înșelăciune, / Izgonesc întâi mintea curată / Și pre toți care să țin de minte” (*ibidem*, p. 191).

398

Cum observam înainte, Budai-Deleanu nu se ridică doar împotriva caracterului obscurantist al unei singure religii, ci împotriva obscurantismului în general, combătând atât exclusivismul și fanatismul diverselor religii, cât și urmările criminale ale fanatismului religios, concepția și venalitatea clerului. Dar, demascându-i pe clerici, Bu’dai-beleanu nu-i uită nici pe autocrați, buni monarhi absoluți ai lui Baroreu, fiindcă ierofan- tul (termen consacrat de enciclopediști pentru preotul oricărei religii) apucă doar „ce-au rămas de răpitoare mâinile-autocrâților”. Poetul nu se lasă înșelat de luptele religioase, sectare, demascând esența lor antiumană comună: „lacă-apoi lege din lege naște, / Credință din credință purcede, / Pân’ în urmă nu să mai cunoaște / Ce-

i de-a mai crede. / Part- nicii să hulesc, să defaimă, / Să luptă, să gonesc și se sfarmă. / Jidovul [în sensul de mozaicul] pe toti goi-urgisește / Și de-ar putea i-ar stânge cu totul, / Ca pe filistenii, că socotește / Că așa-i porunci Savaotul! .../ Pe musulmani Coranul învață / A lipsi pe ghiauri de viață. / / Creștinul pe necredincioși încă / Ardea, cum incviția sfântă / îi arde-acum. Toti vor ca să vîncă [învingă] / Ducând pe cei ce nu cred la țînta, / Nu cu dovezi încredințătoare, / Ci cu măciuca și cu topoare. / Toti acește se mustră-între sine / A cui lege este adevărată; / Fieșcare zice că-a sa vine / înseș' de la Dumnezeu curată! / [...] / într-aceasta ierofanții strigă: / «Dați lui Dumnezeu ce-aveți, din toate, / Plăcută jîrtfa să i să facă / Purure pentru-a voastre păcate» / Ceia dau, ceștia iau, blagoslovesc / Și la toți raiul făgăduiesc. / / Așa, ce-au rămas de răpitoare / Mînila autocraților apucă / Ierofantul, iar' voi cu pungi ușoare / Rămâneți, ca ș-o deșartă [goală] nucă, / O buni credincioși, mîngâietorul / De toate-avînd raiul viitoriu". (*Ibidem*, pp. 192-194.) Și, încheind rechizitoriul, Btidai-Deleanu tine să sublinieze că ar mai avea de spus și alte „taine“ care, deși adevărate, nu se „primesc de bine“ și, de aceea, va reveni din nou la „soborul¹⁴ țiganilor, pentru a prezenta discursul lui Janalăut- „însă-ajungă-atîta, pentru că toate / Tainele-a spune nu să cuvine, / Tocma să fie adevărate, / Când oamenii nu primesc bine!... / Drept aceasta, musă, lasă-aceste / Și spune-a țiganilor poveste.⁴⁴ (*itudem*, p.195) Credem că, înainte de a ne ocupa si noi de conținutul acestui discurs, trebuie să reamintim că modul în care se dpitște poetu) din aspra demascare a feudalismului, în special a laturii lui obscurantiste, este pe același ton cu o altă prevenire din *Cîntecul a Vil*, în care își formufase tot atît de categoric poziția sa antifeudală deschisă împotriva realităților din țările române, și care suna astfel: „Ci, hoha! Să lăsăm această sfadă!... / Văd pe mulți că ridică sprincene / Si mă tem că necăutînd la rangă / Să nu-mi pue musa supt făfangă.⁴⁴ (*Ibidem*, p.11). De fapt, începînd cu acest cînt, Budai-Deleanu își definește ferm poziția, iluminismul său radical fiind completat de necesitatea de obținere a libertății prin lupta înarmată. Rațiunea dezvăluie absurditatea feudalismului, cu asuprirea sa socială și națională, cu obscurantismul său antiuman, dar numai forța asigură

considerat de mulți comentatori, inclusiv de autorul ediției critice a *Tiganiadei*, Florea Fugariu, ca reprezentând ^ înșăși •'poziția autorului (*ibidem*, pp. 202-203 - la subsol).

Spre deosebire de antevorbitori, înainte de a-și exprima opțiunea pentru o anumită formă de guvernământ, Janalău se ocupă de rolul condițiilor geografice și istorice concrete pentru stabilirea formei și structurii statului respectiv, dezvoltând și completând, în această privință, teoria formulată de Montesquieu în *Spiritul legilor*. Limitarea specific iluministă constă, între altele, în ponderea schimbării moravurilor înainte de orice reformă: „...acum urmează / Cumcă-a unui dătătoriu de lege / Mai întâia sâlință și pază / Este-obiceaiurile-a direge / S-a plâzmuî cetățeni întregi, / Decât a da multe mândre legi / (*ibidem*, p. 199). Cât despre rolul condițiilor concrete, Janalău cere legiuitorului: „Acest temeiu puind el poate / S-așeze-ori ce chip de stăpânire, / Și care din toate lui îi place, / Numai s'aibă totdeauna privire / La-împrejurări, la loc si la climă, / La firea poporului și la shimă” (*ibidem*). Janalau afirmă că el va prezenta critic fiecare din formele de guvernare, pentru ca mulțimea înșăși să decidă pe care o socotește mai potrivită propriilor cerințe: „Deci eu nu voi lăuda nici una, / Nici voi defăima pe oare care, / Ci mă voi sili s'arăt buna / și reaua parte sau lipsa ce-are / Fieșcare stăpânie-în sine, / Ca să puteti alege mai bine” (*ibidem*, p.' 200). Dar, după această definire de principii în sensul *Spiritului legilor* al lui Montesquieu, Janalău ^e explicitează admitând, împreună cu Rousseau, egalitatea tuturor cetățenilor în a hotărî asupra soartei lor: „Deacă vom lua la socoteală / Cum că toți oamenii de la fire / Să nasc într-un chip, prin o tocmeală, / Nici s'află-între dânșii - osebire, / Vom afla că-asemene dreptate / Trebuie s'aibă toți în cetate. / / Nici poate

401 unul ș'altul zice / Cătră cei de o potrivă sie: / „Eu-s mai man din toți aice!, / Căci împotrivă-i să scoală-o mie / Și-i arată, prir dovadă tare, / Că el ca ș-alții numai un cap are. / / Drept ce dai unul să ne stăpânească, / Sau doi, sau câțiva? Din ce pricină? Tocma s'aibă ei minte-îngerească / Și cu toată-înțelepciune< plină! / Eu, de voie bună, nu mi-oi pune / Jugul în grumazi, vi spun ș-oi spune!” (*ibidem*,

pp. 200-201.) Concluzia pe care (desprinde din aceste considerente este asigurarea împotriv; bunului plac prin instituirea legii ca temei al oricărei puteri. Dec suveranitatea poporului se exprimă prin suveranitatea legii, iai garanția îndeplinirii legii de către dregători trebuie să fie asigu rată prin eligibilitatea tuturor pe un termen scurt, determinat care să împiedice abuzul și să facă posibilă intervenția alegătorilor înșiși la timpul oportun: „Drept aceasta, ori singura lege, / Ori nime-altul să ne stăpânească. / Căpetenia cetății-întrege / Legea să fie!... să ne domnească / Asta să ne fie fundământ / La cest a nostru așezământ. / / întâi dară legi bune și drepte / S-izvodim în țigăneasca țară, / Fețe apoi s'alegem înțelepte , Cunoscute despre vârtute rară, / Ce cu purtare-întreagă, vitează, / Să privească spre-a legilor pază. / / însă ca nice-o dregătorie / Să fie purure trăitoare, / Că-aceasta-i un feliu de despotic, / Și persoanele poruncitoare, / Prin lungă vreme, să-învolvecesc, / Legile frâng sau le schimosesc / /De unde-apoi drum larg să deschide / La mult amarnica despotic, / Dregătorii să mută-în omide / Care rod cu multă lăcomie / frunza pomului cetățenesc, / Ba zău' la rădăcină-1 mistuiesc /- / [...] // Căci prin alegerea deobște să fac / Toți dregătorii și pân' la vreme / Hotărâtă,-apoi iară să desfac / Prin sfatul deobște, nice-este-a să teme / Ca-în acel scurt soroc să se strice / Și preste-alții ei să să rădice. // Pricina este că știu ei bine / Cum că trecând vremea hotărâtă / De un an, doi sau trii, iară vine / Deobște-alegerea, și într'o clipită / Să prefac din poruncitori / înșiși apoi în ascultători.*¹ (*Ibidem*, pp. 202-205).

Toate aceste rânduieli, ca și temeiul general specific republicii democratice, este absolut contrar absolutismului „luminat**”, al cărui partizan a fost considerat, pe nedrept, Janalău din Roșava. Este adevărat că, după această expunere a temeiurilor rânduiei democratice, Janalău se grăbește, în strofa următoare, să se declare pentru monarhia constituțională, de tip englez, opusă și ea absolutismului „luminat**”, când spune: „Deci

402 sfătuiesc ca stăpânia / Ce-aveți să-asezați, ca dintru

toate / Să puneți în frunte monarhia, / Însă-în Aotare foarte strâmtate / Si numai la vreme de trebuință,./ Când să nu fie-altă mântuînța" (*ibidem*, p. 205). E vorba, de fapt, de un fel de organizare cu totul specială, necesară în momente excepționale, după cum precizează Erudițian, unul din purtătorii de cuvânt ai autorului: „Aici își deschide Janalău mintea mai chiar [clar], și zice că la stăpânia ce au să așeze ȝiganii este de trebuință ca în frunte să fie un feliu de monarhie, însă cu foarte înguste hotară și numa la împrejurări afară de rând, când poftesc trebile țării ca curând să se facă toate cuviincioasele orânduiei spre apararea binelui de obște.

a / Adecă, precum înțăleg eu, Janalău vra să fie *dictatură* ca și cum era la romani când să ivea vreo primejdie și cerea grabnică lucrare; căci atunci romanii văzând că dacă lucru va merge la sfătuire de obște, după rânduiala așezată, va ținea oarecâte zile până când să va face hotărâre de la sănat; iar într-acea vreme poate fi târziu sfatul. Erudițian." (*Ibidem*, p. 206-subsol). . Și iată că nici Janalău nu este pentru idealul iosefinist atribuit pe nedrept lui Budai-Deleanu. Dar, la toate cele de mai sus, poetul spune că a descoperit și alte lucrări scrise si „iscălite" de Janalău, care ne întorc direct spre cele mai radicale măsuri ale revoluției burghezo-democratice, idei dezvoltate mai târziu de democratul revoluționar Nicolae Bălcescu. E vorba de participarea directă a cetățenilor la conducerea țării, ca și în miliția populară, practici și instituții incompatibile cu orice fel de absolutism „luminat", fie el nu înapoiat, în variantă iosefi- nistă, ci și în formula lui Montesquieu sau chiar Voltaire și Diderot: „Apoi dregătoriile-în țară / Să fie-așezate fără plată, / Și ca pe rând această povară / Cetățenii să poarte,-în ce dată / Ales fiind, nu s'ar dovedire / Nevrednic, de rea viețuire. // Oaste să nu fie stătătoare, / Nice din venitul țării plătită, / Dar cetățanul fiește care / Să slujască fără nice-o mită, / Ori în arme, ori precum va cere / Al țării folos s'a lui putere." (*Ibidem*, p. 208.)

Janalău întrunește votul soborului și, pentru stabilirea formei concrete de organizare a viitorului stat, se alege o comisie. „Din cei mai procopsiți cărturari, / Știuți în lucru.de politie" care „După ce mult capete-și bătură", / „în urmă-un mare fără măsură / Așezământ alcătuiră-și, / Ce păn'astezi la noi,

403 țigănește / *Anti-barorea* se numește¹⁴ (*ibidem*, p. 209). Forma de guvernământ hotărâtă poartă exact denumirea lui Dumitrache Sturdza, adică „demo-aristomonarhicească / Să fie s'asa să să numească⁴⁴, dar când se „sfatuia pe cine-ar pune / Pînitoriu ceștii deobște voință, / Care toate să chivernisească / După-astă lege-anti-barorească“ (*ibidem*, p. 210), „sfatul cel mai mare⁴⁴ este împresurat de „toți lăieții și goleții, / Cu măciuci înarmați și cu topoare⁴⁴, povățuiți de Cucavel. Și-acum se pornește discuția neorganizată, cu toate interesele și veleitățile diferitelor grupuri, sfârșind cu „sfada⁴⁴, tocmai pe când începe războiul cu turcii.

6a și în snoavă, țiganii și-au dăruit ceea ce trebuia să fie statul lor. în schimb, ideile înaintate vor fi reluate în lupta de eliberare pe care, în mod simbolic, o continuă oștile române ramase de la Vlad Țepeș sub conducerea lui Romândor: „Ori la slobozie sau la moarte!⁴⁴

Aruncându-ne privirile asupra câtorva din cânturile *Tiganiadei*, am putut urmări o mare bogăție de idei social-politice iluministe avansate, expuse fie prin intermediul oratorilor țigani și al comentatorilor din subsol, fie direct de către poet, în versuri și proză, de pe poziții tranșante, toate la un loc definind o concepție social-politică radicală, care valorifică ideile enciclopediștilor francezi (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Mably și chiar Meslier) și depășește iluminismul propriu-zis, ca partizan al luptei revoluționare pentru eliberarea socială și națională. Critica aspră la care supune clerul și instituțiile feudale, corupția, venalitatea, fanatismul și obscurantismul, inegalitatea socială și națională, arbitrariul și impostura, face din *Tiganiada* momentul de culminație al Școlii ardelenice ca mișcare ideologică națională iluministă.

îmbinarea armonioasă a unei poziții naționale superioare, care implică eliberarea și unirea tuturor țărilor române, cu o concepție social-politică radicală, de respingere a feudalismului pe toate planurile, reprezintă, incontestabil, avangarda iluminismului românesc și premerge nemijlocit ideologia revoluționară de la 1848.

d) Școala ardeleană și alte forme ale iluminismului european. Alături de formele de iluminism european menționate până acum, o anumită înrâurire - directă sau indirectă asupra Școlii ardelenice -

au avut și altele, mai puțin cunoscute la noi,

404 după cum cu unele dintre ele se pot stabili cel mult similitudini. De aceea, încercăm să prezentăm, foarte succint, câteva date despre anumite elemente sau forme de iluminism neconsemnate în paginile precedente, cu eventuale ecouri sau similitudini în mișcarea de idei a învățărilor români din Transilvania.

Pentru început am reveni asupra unor orientări iluministe mai puțin definite ca orientări naționale, dar intrate deja în exegeza de specialitate. Ne referim, înainte de toate, la Joseph Lanjuinais¹⁵³ și Justinus Febronius¹⁵⁴, amplu comentați, începând cu D. Popovici, de cercetătorii iluminismului românesc. Primul, prezentat pe larg în legătură cu Gheorghe Lazăr, în a cărui bibliotecă a fost găsită opera sa principală, devine un fel de difuzor general al iosefinismului în Transilvania. Din păcate, importanța lui Lanjuinais a fost mult prea exagerată, din moment ce nu se pot stabili influențe ale sale, cât de cât însemnate, în lucrările învățaților români din Transilvania. Credem că și sub aspect bibliografic nu are sens să i se acorde prea mare importanță numai pentru că a fost descoperit un exemplar dintr-o lucrare a sa în biblioteca lui Gheorghe Lazăr, mai ales că învățații Școlii ardelenene se puteau informa și din surse austriece, chiar oficiale, asupra politicii și filosofiei juridico-politice iosefiniste, după cum am avut pnlejul să relevăm când ne-am ocupat de acest aspect al problematicii.

Cât despre canonistul renan von Hontheim, respectiv Justinus Febronius, cum a fost cunoscut ca autor, influența sa asupra lui Petru Maior a constituit obiectul unui amplu studiu al lui Gheorghe Bogdan-Duică¹⁵⁵. Și alți cercetători au insistat asupra influenței lui Febronius asupra scrierii de tinerețe a lui Maior, *Procanonul*; îl avem în vedere îndeosebi pe D. Popovici (*op. pit.*, pp. 105, 106, 299-300) și pe Maria Protase (*op. cit.*, pp. 50, 52, 53, 54, 62, 86, 87, 88, §24, 331, 376, 390). Recunoscând influența lui Febronius asupra lui Maior în combaterea infailibilității papale, cea din urmă demonstrează că *Procanonul* nu este o simplă scriere febroniană, ci o contribuție mai mult sau mai puțin originală chiar în dezbaterile ideilor comune cu lucrarea canonistului renan, influențat și acesta de lucrări umaniste (de pildă:

Hugo Grotius), gal'licane (de ex. Bossuet) și iluministe engleze.

Urmărind evoluția ideologică, istorică, lingvistică sau literară, a învățaților Școlii ardelene, au fost pomenite nu o dată și

405 nume din literatura italiană, legate într-un fel sau altul și de iluminismul italian, dar nu neapărat reprezentative pentru mișcarea iluministă din această țară, în prezentarea căreia *Enciclopedia* filosofică nu citează decât pe unul dintre acestea: pe Beccaria (vol. II, pp. 1241 -12,54). Se afirmă, de pildă, nu fără temei, că Maior și Șincai au cunoscut scrierile istorice ale lui Muratori¹⁵⁶, îndeosebi *Analele istoriei Italiei* și culegerea sa de inscripții latine. Istoricul italian face un pas-extrem de important spre laicizarea istoriei și introducerea spiritului critic în prezentarea evenimentelor. În acest sens s-au și făcut apropieri între *Hronica* lui Șincai și scrierile istorice ale lui Muratori.¹⁵⁷

E greu să precizăm dacă vreunul din învățații Școlii ardelene s-au interesat mai îndeaproape de scrierile iluministului italian Beccaria, a cărui lucrare *Pentru greșale și pedepse-politicești privite* a fost tradusă în Principate de două ori după textul grecesc al lui Corai.¹⁵⁸ Beccaria este un spirit avansat și demască justiția feudală pledând pentru umanizarea înțelegerii infracțiunilor, dar și în privința sancțiunilor.

Pentru literatura și cultura românească de la începutul secolului al XIX-lea și chiar pentru deceniile ulterioare (datorită faptului că operele lui Budai-Deleanu încep să vadă lumina tiparului abia în această perioadă) un loc important, în relațiile româno-italiene, îl ocupă poetul și dramaturgul Metastasio¹⁵⁹, ca și autorul *Animalelor vorbitoare*, Casti.¹⁶⁰

Asupra lui Metastasio autorul *Țiganiadei* s-a oprit mai îndeaproape, traducând o parte din melodrama *Temistocle* (aflată în manuscris la Biblioteca Academiei). Se pare că scriitorul italian l-a atras pe Budai-Deleanu nu atât pentru modalitatea și reușita scrisului său, cât pentru tematică. Înstrăinatul din Lwow - condiție care a cântărit mult în destinul său de scriitor - s-a apropiat anume de *Temistocle* pe care a început să-l înfățișeze publicului

românesc, cum în alegerea lui Vlad Țepeș ca personaj eroid principal în *Tiganiada* o pondere însemnată a putut să aibă exilul forțat al acestuia ca prizonier al regelui Matei Corvin.

Referitor la cel de al doilea scriitor italian s-a încercat, după cum am amintit în subcapitolul precedent, să se acrediteze ideea că amplele discuții politice din soborul țigănesc, prezentate în cânturile X și XI ale variantei a II-a a *Tiganiadei*, ar fi fost inspirate de *Animalele vorbitoare* ale lui Casti. Originalul

406 italian este publicat abia în 1802, când, după toate probabilitățile, Budai-Deleanu terminase prima variantă a capodoperei sale și începuse și pe cea de-a doua. Ideea unor discuții politice asupra formelor de guvernământ nu-i era sugerată, deci, de Casti: acesta putea cel mult s-o consolideze, oferindu-i o confirmare a modalității alese.

Tot în legătură cu Ion Budai-Deleanu și tot referitor la *Tiganiada*, Gh. Bogdan-Duică amintea, în deseori citatul său studiu de tinerețe despre înrâurirea germană asupra acestei capodopere, pe lângă austriacul Alois Blumauer, cu epopeea sa burlescă *Eneida travestită*, și câteva nume de iluminiști polonezi, care ar fi putut să-l influențeze, de asemenea. Este vorba îndeosebi de Ignacy Krasicki¹⁶¹ și, în foarte mică măsură, de Stanislaw Trembecki¹⁶² și Stanislaw Staszic¹⁶³.

Aht avut prilejul să respingem, încă în prima parte a lucrării noastre, lipsa de temei a pretensei influențe a lui Alois Blumauer asupra atitudinii social-politice și filosofice a lui Ion Budai-Deleanu, după cum D. Popovici a demonstrat deosebirea fundamentală între *epopeea burlescă* a austriacului și *epopeea eroi-comică* a lui Budai-Deleanu. Se poate vorbi cel mult de un interes comun pentru literatură ca mijloc de satirizare a moravurilor și concepțiilor social-politice ale vremii.

În același sens i-am putea menționa și pe iluminiștii polonezi, dacă poetul român i-a cunoscut (cunoștea limba, dar nu avem date că urmărirea și literatura poloneză a epocii). Ne gândim, în primul rând, la Krasicki, care publicase trei poeme eroi-comice, gustate de public, dar apreciat mai ales ca întemeietor al romanului polonez. Spre deosebire însă de Budai-Deleanu, Krasicki nu mergea prea departe cu satira sa, preferând să rămână în

cadrele unei critici moderate a instituțiilor și obiceiurilor epocii, în ciuda vervei sale ironice care putea să fie gustată și de Budai-Deleanu.. Dealtfel, cum subliniază Kazimierz Wyka¹⁶⁴, iluminiștii polonezi, între care Krasicki, a fost cel mai de seamă exponent, nu s-au situat în general pe poziții radicale, preferând o atitudine raționalistă moderată, care contrastează evident cu critica raționalistă, aspră și categorică a feudalismului din *Țiganiada* lui Budai-Deleanu.

Un loc aparte în relațiile dintre Școala ardeleană și mișcarea iluministă la popoarele vecine îl ocupă, desigur, traducerea și adaptările lui Dimitrie Țichindeal din scriitorul sârb Dositej

407

Obradovic¹⁶⁵. Astfel, în 1814, cărturarul român bănățean tipărește, cu învoirea autorului, *Filosoficești și politicești prin fabule, Moralnice învățături / Acum întâia oară culese, și întru acest chip pre limba românească întocmite*. Traducerea și adaptarea fabulelor i-au atras lui Țichindeal, după cum se știe, calde și idealizante aprecieri din partea lui Eminescu în *Epigonii* („Țichindeal, gură de aur”). Fără să-i supralicităm modesta valoare literară, subliniem totuși contribuția cărturarului bănățean la popularizarea acestei literaturi cu caracter iluminist. Pe aceeași linie, amintim și alte traduceri făcute de Țichindeal din Obradovic: *Sfaturile a înțelegerii cei [i] sănătoase* (Buda, 1802) și *Adunare de lucruri moralicești de folds și spre veselie* (1808)¹⁶⁶.

Reținem, de asemenea, numele unui alt cărturar de geamă originar din Iugoslavia, nu pentru influența sa asupra culturii noastre, ci pentru o carte publicată la Lausanne (1762) și intitulată *Journal d'un voyage de Constantinopole en Pologne*, în care, după cum ne încredințează D. Popovici (op. cit., p. 387), există și unele informații despre țările române, îndeosebi despre familia poetului Matei Milo, mai exact despre Enache Milo, apreciat ca bun cunoscător al limbilor franceză și italiană. Este vorba de abatele Boscowich¹⁶⁷, filosof ce se bucură de o înaltă prețuire din partea lui Btehier pentru concepția sa dinamic atomistă asupra materiei, dezvoltată în lucrarea *Philosophiae naturalis Theoria redacta ad unam legem virium in natura existentium*. Scrisă sub

influența lui Newton, lucrarea prezintă, sub aspect teoretic, anumite similitudini cu concepția lui I. Kant din *Monadologia psihică*, deși se deosebește profund de aceasta, îndeosebi prin faptul că, pentru Boscowich, centrul de forță nu are nici interior, nici spontaneitate. Universul este înfățișat ca ansamblul punctelor care atrag și se resping reciproc, iar singura determinare a mișcării este forța, a cărei mărime se schimbă odată cu schimbarea distanțelor.

Ar fi trebuit, poate, să amintim și alți cărturari iluminiști din Iugoslavia, îndeosebi dintre cei ale căror opere au fundamentat ideologia luptei de eliberare națională și începuturile culturii moderne din această țară. Dar, întrucât nu cunoaștem încă eventualele influențe ale acestora asupra iluminismului românesc și nici similitudini mai pregnante cu acesta din urmă, ne oprim aici. În schimb, încercăm să prezentăm, foarte pe

408 scurt, pe câțiva dintre reprezentanții primei etape din renașterea bulgară, deși nici în acest caz nu putem vorbi de influențe reciproce deosebite (unii dintre iluminiștii bulgari și-au petrecut totuși o parte din viața lor activă în România). E vorba și aici, în primul rând, de anumite similitudini în privința condițiilor de luptă, preocupări și chiar țeluri urmărite. Île gândim lă cărturari ca Paisii Hilendarski (i 722-1789)¹⁶⁸, Sofronii Vranceanski (1739-1813)¹⁶⁹, Neofit Bozveli (1785-1848)¹⁷⁰ și Konstantin Fotinav (1790-1858)¹⁷¹.

Primul dintre cărturarii bulgari amintiți este contemporan cu unii dintre precursorii Școlii ardelenice - cu care prezintă de altfel și anumite asemănări - cum este Gherontie Cotore, dar și cu iluministul de prim ordin Samuil Micu. Hilendarski și-a petrecut întreaga sa viață activă ca monah la diverse mănăstiri grecești (începând cu centrul grecesc al vieții monahale, Atos) și bulgărești, inclusiv la importantul centru cultural care l-a constituit mănăstirea Rila din sud-vestul Bulgariei. Opera sa de căpetenie este, după cum se știe, *Istoria slavo-bulgară*, adevărat catehism al începuturilor ideologice ale luptei de eliberare națională a poporului vecin din sudul Dunării. Din perspectiva lui Hilendarski, istoria are un rol decisiv în dezvoltarea spirituală a poporului, acționând extrem de

puternic asupra generației tinere, ca și în păstrarea naționalității. În special capitolul al doilea al cărții sale constituie, pentru poporul bulgar, o valoroasă armă de luptă împotriva greii și întunecatei robii otomane, pentru trezirea conștiinței naționale.

Continuator strălucit al luptei de formare a conștiinței naționale bulgare, dar și propagandist al principalelor idei iluministe, Sofronii Vrăceanski a petrecut câțiva ani și în emigrație la București, unde a stabilit unele relații personale, cu iluminiștii greci și români din Țara Românească.

Ca și Vrăceanski, Bozveli este un propagandist al ideilor iluministe. El face cunoștință cu ideile iluminiștilor francezi prin intermediul emigrației poloneze din Turcia, acordând un rol deosebit „ratiunii”. Dar, ca și la alți iluminiști din această parte a Europei, unde lupta pentru emancipare socială era indisolubil legată de eliberarea națională, și pentru Bozveli propaganda ideilor avansate este strâns legată de lupta de eliberare a poporului bulgar. Pe aceeași linie de luptă activă împotriva dominației otomane se ridică foarte hotărât și Konstantin

409

Fotinov, pedagog remarcabil, teoretician și practician al învățământului laic în slujba idealurilor patriotice.

Și, fiindcă nu vrem să extindem prea mult aceste scurte însemnări, le încheiem cu menționarea activității iluministe a unui cărturar ceh al epocii, apropiat și el ca preocupări de unii dintre învățații Școlii ardelenе, în primul rând de Samuil Micu.

liste vorba de Frantisek Faustin Procházka¹⁷², foarte apreciat de istoriografia de specialitate ‘ pentru publicarea *Bibliei cehe* (1804), dar și pentru aportul său valoros și original la studierea literaturii culte a poporului său.

NOTE BIBLIOGRAFICE

- 1 Numai în anii 1951, 1953 și 1956 au apărut 3 v. volume de documente, respectiv voi. 71, 72 și 73 din bogata și interesanta serie *Fontes rerum austriacarum*, editată de Österreichische Akademie der Wissenschaften in Wien, sub

- redacția lui F. Maas și având ca titlu special: *Der Josephinismus: Quellen zu seiner Geschichte in Oesterreich 1760-1790. Dokumente aus den Wiener Haus-, - Hoff- und Staatsarchiv*, Verlag Herold, Wien, 1951, 1955, 1956.
- 2 Lucrările exegetice consacrate iosefinismului sunt nenumărate. Cităm, în primul rând, câteva, dintre cele care se ocupă în mod special de iosefinism (exclusiv din deceniile V-VIII ale secolului nostru): E. Winter: *Der Josephinismus und seine Geschichte, Beiträge zur Geistesgeschichte Oesterreich 1740-1790*, R. M. Rohrer Verlag, Brunn, Wien, 1943; E. Winther, *Joseph II. Von den gestrigen Quellen und letzten Beweggründen seinem Reformideen*, Bindenschilde Verlag, Wien, 1946; Ed. Winter, *Der Josephinismus*, Rittsch und Loening, Berlin, 1962; Ed. Winter, *Barock, Absolutismus und Aufklärung in den Donaumonarchie*, Wien, 1971; F. Valjavec, *Der Josephinismus. Zur gestrigen Entwicklung Oesterreich in XVIII und XIX Jahrhundert*, [ed. I.], Stuttgart, 1943; [ed. II-a], Oldenburg Verlag, München, 1945; O. Frass, *Das Zeitalter Maria Teresas und ihre Soh'ne 1740-1792*, Styria Verlagsanstalt, Graz, 1946; A. Novotny, *Staatskanzler Kaunitz als geistige Persönlichkeit*, Hollinek, Wien, 1947; F. Walter, *Die Geschichte der oesterreichischen Zentralverwaltung; Die Zeit Joseph II und Leopold II (1780-1792)*, 2 Bände, Wien, 1950; F. Walter, *Manner und Maria Teresia*, Verlag A. Holzhausen, Wien, 1951; F. Fejto, *Un Habsbourg Revolutionnaire: Joseph II, Portret d'un despote eclaire*, Pion, Paris, 1953; R. Raithel, *Maria Teresia und Joseph II ohne Purpur*, Bundesverlag, Wien, 1954; etc., etc.

410

Menționăm și două scrieri despre iluminismul european și cel din America de Nord, care formulează puncte de vedere comparatiste. E vorba de volumul II: *The Science of Freedom* din lucrarea lui Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Alfred A. Knopf, New-York, 1969, pp. 70, 447, 491-493, 500 și de volumul lui R. J. White, *Europe in the Eighteenth Century*, St. Martin's Press, New-York, 1965, pp. 26-27, 39, 107, 181, 191, 192, 199, 205, 210-212, Cap. 22; 212-213, 228, 231-232, 237.

Adăugăm, de asemenea, câteva scrieri de sinteză asupra iluminismului european, care se referă și la iosefinism: Paul

Hazard, *La pensee eu- ropeenne au XVIII-eme siecle, de Montesquieu â Lessing*, Fayard, Paris, 1963: Georges Gusdorf *Les principes de la pensee au siecle des lumieres*, Payot, Paris, 1971.

î F. Fejto, *op. cit.*, p. 345.

4 Wenccslas-Anton, graf von Kaunitz, s-a născut la 2 februarie 1711 și a murit la 27 iunie 1794. Provenit dintr-o veche familie de magistrați din Boemia, după terminarea studiilor universitare și înainte de a intra în serviciile monarhiei austriece, Kaunitz xălătorește ÎR* 1735 prin Franța, Italia și Anglia. Misiunea încredințată la Torino (1742) și la curtea ducelui □ Charles de Lorraine (1744-1746), ca și postul de guvernator al Țărilor de Jos austriece îl formează în problemele de politică externă. În 1748 ia parte la Congresul de la Aix-la-Chapelle. După ce funcționează ca ambasador al Austriei la Paris, este rechemat în țară și numit ministru de stat la Viena. În această calitate orientează politica Măriei Tereza spre realizarea unei alianțe cu Franță, aducând o răsturnare completă a vechii politici externe habsburgice. De fapt, în acest fel voia să obțină recăștigarca Sileziei. Urzește d mare coalitție împotriva lui Frederic al IHea, dar eșuează lamentabil în războiul de șapte ani (1756-1763). În schimb, la prima împărțire a Poloniei (1772) obține pentru habsburgi Galiția și Lodomeria, iar la 1775 din Moldova rășluiește Bucovina, pentru ca în urma războiului de succesiune din același an să anexeze și „Innenviertal-ul“ (cele patru văi ale Innului, respectiv patruleterul dintre Inn și Dnnăre și dintre Inn și Salzburg). După cum am remarcat și cu alte prilejuri, Kaunitz deține puterea și în perioada „coregenței“ lui Iosif al 11-lea, până la moartea Măriei Tereza (1780). În timpul domniei indivizibile a lui Iosif al II-lea și a lui Leopold al II-lea, fără să fie scos din aparatul aulic superior, este ținut totuși la o parte. Făcând cunoștință cu ideile raționaliștilor francezi, acest om de stat visase să facă mari reforme interne, dar ca aristocrat, format în vechea tradiție catolică, s-a adaptat împrejurărilor. Ca adept al unei concepții fiziocratice modernizate, Kaunitz a protejat agricultura și unele ramuri ale industriei ușoare (a mătăsurilor, porțelanului și sticlăriei de Boemia), precum și artele

411 și meseriile. S-a pensionat „la cerere“, la 2 august 1792, declarându-se om în etate.

5 *Transilvania*, LXIV (1913), p. 68, apud D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, ed. cit., p. 41.

- 6 Cf. D. Prodan, *op. cit.*, pp. 205-207.

7 Samuel Pufendorf a studiat teologia protestantă și dreptul la Leipzig, iar din 1657 filosofia la Jena unde, sub îndrumarea matematicianului E. Weigel, devine un fervent adept al cartesianismului, transpunând metoda geometrică în științele umaniste. În 1658, ajutat de fratele său mai mare, Isaia (mort în 1698), Samuel Pufendorf obține postul de preceptor pe lângă baronul Coyet, ambasadorul Suediei în Danemarca. Abia ajuns la Copenhaga, se și dezlănțuie războiului între cele două țări și el rămâne prizonier opt luni, în care timp, folosindu-se de ceea ce reținuse din Grotius, Hobbes și Cumberland, meditează asupra originilor Societății umane, iar rezultatul este lucrarea *Elementa jurisprudentiae universalis*, în care aplică metoda geometrică, și pe care o publică în 1660. Prințul elector, căruia îi dedicase cartea, îl cheamă în 1661 la catedra de drept natural și al ginților, creată anume pentru el la Heidelberg. Aici dobândește o mare faimă prin prelegerile sale din care alcătuiește volumul *De statu Imperii Germanici*, publicat la Paris în 1667. Opera stârnește grave nemulțumiri la Viena și în cancelariile principilor teritoriali germani, aspru criticați în ea. La invitația lui Carol al XI-lea al Suediei predă dreptul natural și al ginților la universitatea din Lund. Doi ani după aceea tipărește, în opt volume, opera sa capitală: *De iure naturali et gentium* (Lund, 1672), care a fost retipărită și tradusă în germană, engleză, italiană, iar rezumatul ei în latină, făcut de autor însuși, în *De officio hominis et civi juxta legem naturale* (Lund, 1693). În calitate de consilier de stat și istoriograf al regelui la Stockholm, Pufendorf scrie și publică: *Historische politische Beschreibung der geistlichen Monarchic des Papstes* (Hamburg, 1679), *Einleitung zur Geschichte der vornehme europäische Staaten* (Frankfurt, 1682); *Georgii Castriotae Scanderberg historia* (Stade, 1684); *Commentarja de rebus Suecicis ab expeditione Gustavi Adolphi usque ad abdicationem Christinae* (Utrecht, 1686). În 1686 este invitat la Berlin de Friedrich Wilhelm von Hohenzollem, în gradul de consilier regal, apoi de consilier intim și asesor. Moare în 1694. Lucrările *De rebus gestis Frederici Wilhelmi electori Brandenburgici* (Berlin, 1695) și *De rebus gestis Caroli Gustavi Suecicae regis* (Niimberg, 1695) apar postum. Dintre celelalte opere postume, cele mai cunoscute sunt: *Epistolae amoebeae Pufendotfii et Gromingii de commerciis pactorum ad belligerantes*, inserate în *Biblioteca universalis librorum juridicorum* (Hamburg, 1793); *Dissertatio de foederibus inter*

(1708, tradusă și în franceză); *Politik der geistlichen Monarchic des Stubls iuRom* (Halle, 1714) etc. -

8 Cartesianismul și metoda geometrică au fost subordonate concepției juridice de către Samuel Pufendorf. Datorită acestui fapt, concepția sa juridică îi reliefează puternic caracterul ei metafizic, antiistoric, obiecție pe care i-o va face pentru prima dată Giambattista Vico între 1720-1744, tocmai când la Viena fostul tulburător de conștiințe devenea tot mai popular în cercurile oficiale. Pufendorf are o concepție idealistă despre omul primitiv tocmai fiindcă îi lipsește înainte de toate simțul istoric, carență evidentă și la continuatorii săi din secolul următor, accentuându-se în special la J.-J. Rousseau.

9 Date mai substanțiale despre Martini se află în *Allgemeine deutsche Biographie*, voi. 20, pp. 570-579, într-un articol semnat de H. von Zwiëbi- enek-Siidenhort.

Karl Anton von Martini s-a născut în 15 august 1726 la Revo, în Tirolul de sud, și a murit în Viena, la 7 august 1800. Tatăl său era jurist, consilier cezaro-crăiesc la Autoritatea juridică supremă. În 1765 obține rangul de cavaler. Martini a studiat la Innsbruck și Viena, la cea de a doua universitate a obținut titlul de doctor în drept și, ca recompensă, o călătorie de-a lungul Europei, în Germania, Țările de Jos, Spania, Franța și Italia. În Spania, unde a stat 13 luni, făcea parte dintr-o delegație imperială. La reîntoarcere, întemeiat pe studiile strălucite și pe capacitatea sa deosebită, dar și pe influența lui van Swieten (medicul șef al Curții, prieten intim al împărătesei și cenzor suprem al cărților din import), este numit, după ce se organizează un concurs special pentru el, profesor de drept natural și drept roman la universitatea din Viena. Ca profesor și autor, Martini a militat pentru restructurarea raționalistă a dreptului; a condamnat folosirea torturii în justiție și a cerut restrângerea aplicării pedepsei cu moartea. A dezbătut dreptul natural ca un concept pur filosofic, eliberat de orice influență teologică. În teoria statului s-a situat pe pozițiile moderate ale *Aufklärung-uhii* austriac. Cel mai de seamă elev al său, Joseph Freiherr [baron] von Sonnenfels, vorbește cu multă admirație și recunoștință despre influența exercitată de el asupra propriei dezvoltări spirituale. Din 1760 Martini a făcut parte și din Comisia aulică de studii, protejând adesea, prin intervenția sa,

pe diverși profesori împotriva bunului plac al decanilor de facultate și având și din această pricină conflicte cu iezuiții care cer înlăturarea sa din învățământ. Datorită acestor conflicte și mai ales faptului că iezuiții nu puteau fi încă izgoniți din pozițiile importante pe care le dețineau în învățământ, Martini este nevoit să părăsească pentru un timp catedra. Dar, răspunzând dorinței exprese a împărătesei, el se va ocupa de instruirea

413 odraslelor imperiale, fapt care l-a scăpat de griji și a pricinuit mari satisfacții Măriei Tereza (care, deși începuse să îmbătrânească, nu renunțase încă la capriciile și pasiunile ei femeiești). Dealtfel, după cum observa biograful său, s-a putut vedea că Martini n-a împărtășit destinul obișnuit al victimei iezuiților. Cultura și tinerețea sa deveniseră argumente destul de puternice pentru a câștiga protecția prea-înaltă.

Activitatea lui Martini nu se restrânge la aria didactico-academică. În 1764 el devine consilier aulic la Autoritatea juridică supremă și în această calitate ia parte la toate lucrările pregătitoare legislative, îndeosebi la codificarea diverselor legi civile; tot el este autorul lui *Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch*, în trei părți, care a fost trimisă spre aplicare în Galiția. În 1784 Martini ajunge o adevărată autoritate politică în Cancelaria aulică boemo-austriacă. În această calitate el întocmește și susține referatul cu privire la toate problemele legate de desființarea „Societății lui Isus”, ca și proiectul de reformă a structurii școlare. Proiectul prevedea obligația statului de a asigura fiecărui supus instrucția necesară, potrivită cu starea socială și profesia acestuia, iar această instrucție trebuia să fie făcută, pe cât posibil, de cadre didactice capabile și pricepute. Un atare învățământ implica totodată găsirea unui mod comun de a gândi al tuturor supușilor, făcând apel la „adevăratul spirit rațional” (era doar opera unor ideologi ai absolutismului „luminat”, la care coopera și monarhul însuși). S-au depus, desigur, strădanii serioase pentru a realiza reformele dorite. Și, odată terminate, în 1789, Martini își exprimă dorința de a se reîntoarce la Autoritatea juridică supremă. La trei ani după aceea este numit și consilier de stat pentru afacerile interne.

Dintre scrierile lui Martini amintim: *Ordo historiae juris civilis* (1755); *De lege naturali positiones* (1768), prelucrată în germană de Sonnleithner; *Părerii și principii relativ la interpretări de probleme extrem de mari și la cauza compilațiilor*. Din bibliografia dată de *Allgemeine deutsche Biographic* menționăm următoarele scrieri: Volpi, *Sulla vita et sulle opere del Barone C. A. Martini*; de Luca, *Das gelehrte*

Oesterreich, 1. Bd.; *Oester-reichische Rational Encyclopädie*, 3 Bd. Wurzbach, *Biographische Lexikon* 17 Th.; Ameth, *Maria Theresia*, 9 Bd.; A. Wolff, *Oesterreich unter Maria Theresia, Joseph II, Leopold II*, S. 200 sqq; Kopetzky, *Joseph und Franz von Sonnenfels*.

10 Născut la Freiburg (Bayem) la 29 iunie 1705 și mort la 2 dec. 1775 în Viena, von Riegger era fiul unui „registrator”. Și-a început și continuat studiile în orașul-natal, la gimnaziu și universitate. La 19 august 1722 obține titlul de *magister philosophiae*, iar la 15 iulie 1735 pe cel de *doctor în drept*. În același an cu obținerea doctoratului e numit profesor de drept natural, al ginților, public german și de istorie germană la universitatea din Innsbruck, unde va fi și de opt ori decan al facultății de drept și de două ori

414 director girant. În 1753 este chemat la Viena, încredințându-i-se funcția de consilier aulic, cea de profesor de drept canonic, precum și de membru în . comisia de cenzură a cărților. La puțină vreme după aceea va ocupa catedra de dreptul statului la Academia Theresiană, iar ceva mai târziu va fi numit și profesor de drept canonic, cumulând și funcția de referent pentru problemele canonice la Cancelaria aulică boemă. Orientarea sa din dreptul bisericesc l-a adus de timpuriu, încă la Innsbruck, în conflicte repetate cu iezuiții. Prestigiul său crescuse foarte mult, încât împărăteasa, din considerată pentru el, l-a ridicat, la 8 ian. 1764, la rangul de cavaler ereditar. Riegger era considerat unul dintre cei mai buni cunoscători ai dreptului eclesiastic pozitiv. Ceea ce i se pare ciudat la el biografului său este îmbinarea unui punct de vedere modern cu ortodoxia scolastică. Astfel, Riegger apăra biserica împotriva reprezentanților sistemului teritorial din biserica protestantă, cât și împotriva dreptului natural instituit în problemele eclesiastice de către regent, luându-și rolul de avocat al bisericii față de stat. Contestând statutului dreptul de a se amesteca în problemele de credință, el justifica totodată reglementările și decretele regenților catolici într-o serie de probleme de maximă importanță, cum erau: interzicerea ereziilor și schismei (convocând consilii în acest scop), pedepsirea celor care aduc prejudicii rânduielilor eclesiastice, interzicerea cărților nocive din punct de vedere al credinței etc., etc. E un punct de vedere pe care l-au menținut și regenții austrieci, în orice caz Maria Tereza nu a renunțat la el. De fapt, această poziție îți permitea, în acea perioadă, să fii măgulit că ești un bun catolic și că ai totodată un devotament nelimitat față de ocârmuire. Trebuie menționată neapărat lupta sa fermă

împotriva superstițiilor și vrăjilor. Scrierile sale editate de Wurzbach se ocupă, în parte, de istoria dreptului canonic: *Exercitatio de collectionibus juris ecclesiastici antiqui, sive ante Gratianum* (1757); *Dissertatio de sensu canonis VI Concilii Nicaeni. Dissertatio de Decreto Gratiani* (1760); în parte de teoria izvoarelor: *Exercitatio de scriptura sacra, primo juris ecclesiastici fonte* (1775); *Exercitatio de juris ecclesiastici origine, natura et principiis* (1756); *Exercitatio de conciliis juris ecclesiastici altera fonte* (1757); în parte de expunere a dreptului pozitiv: *Introductio in universum jus ecclesiasticum, Pars I* (1758); am omis, apoi: *Institutionum jurisprudentiae ecclesiasticae. Pars. {•.Principia juris ecclesiastici continens* (1765), P. II (1770), P. III și P. IV (1772). Câteva dintre ele au fost reeditate. În general încercările de a tipări noi ediții, ne asigură biograful lui Riegger, au întâmpinat dificultăți din partea canonicilor, cum s-a întâmplat cu cele cuprinse în *Corespondența cu 4- B. Schlozer*, în voi. 6, 7 și 10, *Elementa juris ecclesiastici*; 2. P. (1774); *Dissertatio de poenitentiis et poenis ecclesiastici Germaniae*

415 *academicum*, 2 P. (1757 și 1760), ediția a 2-a (1775); *Corpus juris ecclesiastici austriac* (1764); *Specimen corporis juris ecclesiastici regni Hungariae et partium eidem adnexarum secundum ordinem decretalium Gregorii IX digeste*, 2 P. (1773). Firește, ultima ne-ar fi interesat în mod deosebit, fiindcă se referă și la Transilvania unei perioade timpurii. Nu am consultat, din păcate, listele cărților din bibliotecile lui Petru Maior, dar după cum ne încredințează Maria Pretase (*op. cit.*), printre ele s-ar fi aflat și lucrări de-ale lui Riegger. Ar fi fost interesant de stabilit în ce măsură i-au slujit acestea lui Petru Maior ca specialist în drept canonic, ca și eventualele afinități între personalitatea celor doi, similitudini de caracter sau de atitudine față de papalitate, ca și ceea ce privește rolul acordat statului absolutist în reglementarea unor probleme ale organizării bisericii. (Informațiile biobibliografice, după *Allgemeine deutsche Biographie*, voi. 28, pp. 551- 553).

11 Numele său întreg este Joseph, Freiherr (baron, din 1797, adică în timpul domniei împăratului Francisc) von Sonnenfels. Date biobibliografice amănunțite îi consacră *Allgemeine deutsche Biographie* (voi. 34), din care aflăm, printre altele, că Sonnenfels era fiul unui negustor evreu cultivat, pe numele său adevărat Lipmann Perlin, trecut la creștinism. *Meyers Lexikon* (voi. 7, p. 560) este mult mai zgârcit cu informațiile, dar și mai sever cu aprecierile. Drept urmare, încercăm să reținem din ambele surse informații și aprecieri privind viața

și activitatea sa. S-a născut la Nikolsburg (Miihren) în 1733 și a murit la 25 aprilie 1817, în Viena. Dovedește încă de timpuriu aptitudini deosebite pentru drept și talent de publicist (în probleme de estetică literară). În 1773 este numit profesor de știința dreptului la universitatea din Viena. Domeniul preferat este cel al interpretării iluministe a unor probleme din dreptul penal, ridicându-se împotriva aplicării pedepsei cu moartea (magistrul său C. A. de Martini susținuse restrângerea aplicării ei). În săptămânalul său *Der Mann ohne Vorurteil* (Omul fără prejudecată, apărut în anii 1765-67, 1769 și 1775) Sonnenfels își desfășoară principala activitate publicistică progresistă, militând împotriva neajunsurilor și carențelor sociale și pentru libertatea de dezvoltare a micii industrii, ca și pentru o literatură cu idei progresiste. Dintre scrierile sale principale reținem următoarele titluri: *Suprimarea torturii* (1775); *Principiile științei statului* (1819-1822) și *Cu privire la voturi în procesele penale* (1808). În *Meyers Lexikon* se arată că Sonnenfels contează, înainte de toate, „ca scriitor, mai ales ca publicist”, iar ca ideolog este caracterizat drept un „interpret al *Aufklärung*-ului iosefinist; profesor de științe politice și președinte al Academiei. În ce privește libertățile democratice, el s-a situat pe o poziție moderată; s-a pronunțat în special împotriva exceselor

416

din aparatul de stat”. Cât despre activitatea de publicist la săptămânalul său, în *Meyers Lexikon* se apreciază că „deosebit de merituose sunt strădaniile lui Sonnenfels pentru o reformă a teatrului în sensul lui Lessing”, deci într-o direcție iluministă autentică.

12 Johann Georg Heinrich Feder s-a născut la 15 mai 1740 într-un sat de lângă Bayreuth și a murit la 22 mai 1821 în Hanova. A fost discipol al lui Wolff și autor al unor scrieri de compilație, ca *Institutiones Logicae et Metaphisicae* (Gottingae, 1777) sau *Lehrbuch der praktischen Philosophie* (Wien, 1770-1775). (Informații mai amănunțite în *Allgemeine deutsche Biographie*, voi. 37.)

13 Viața și activitatea lui Gerhard van Swieten a fost prezentată extrem de elogios și detailat atât în *Biographisches Lexikon* (partea 41, pp. 37-50), cât și în *Allgemeine deutsche Biographie* (voi. 37, pp. 265—271). Preferăm expunerea extrem de succintă din *Grand Larousse encyclopedique*, vol. 10 (1964), p. 769: „Medic neerlandez (flamand) născut la Leyda, 1700 și mort la Schonbrunn, în 1772. A predat

medicina la universitatea din Leyda și a fost chemat, în 1745, la universitatea din Viena de către Maria Tereza, al cărei prim medic devine. Numit director general de studii și cenzor, el a prohibit o serie de cărți potrivnice doctrinei sale. În celebra sa lucrare *Commentaria in H. Boerhavii aphorismos de cognoscendis et curandis morbos* (1742-1772), el și-a asumat dezvoltarea principiilor dascălului său. Lui i se datorește lichiorul numit «Sublim», și consacrat sub denumirea de «licoarea lui van Swieten»."

14 CATEHISMUL /CEL MARE/ cu întrebări și Răspunsuri. /Alcătuît și întocmit pentru folosul și proco/psala tuturor Școalelor Normalești a Neamului /Românesc/ de /GHEORGHE GAVRIL ȘINCAI/ Directorul și Catehetul Școlii cei Normălești din Blaj și cell. /în Blaj/ cu Typariul Seminariului/ 1783, CUVÂNT ÎNAINTE, în antologia citată, vol. 1, p. 74.

15 S. Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei Românilor*, Editura științifică, București, 1963, p. 44.

16 P. Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, vol. 1, Editura «Albatros, București, pp. 91-92.

17 Lucia Protopopescu, *op. cit.*, p. 90.

18 Christian Wolff, *Ius gentium methodo" scientifico pertractatum*, volume one, Oxford: at The Clarendon Press, London: Humphrey Milford, 1934.

19 Christian Thomasius (1655-1728), jurist și filosof. Prima sa prelegere în limba germană la universitatea din Leipzig, în octombrie 1687, provoacă un adevărat scandal. Revista științifică întemeiată de el în 1688, purtând titlul baroc *Idei sau convorbiri lunare, libere, vesele și grave, dar rezonabile și îndreptățite despre toate felurile de cărți, de preferință cărți noi*, pretindea, că luptă împotriva „obscurantismului", a superstițiilor și

417 ipocriziei. Drept urmare, Thomasius trebuie să părăsească Leipzig-ul și să se stabilească la Halle, contribuind la întemeierea universității de aici, al cărei „director" devine.

Dintre lucrările sale amintim: *Ah haeresis sit crimen?* și *De crimine magi- cae* (ultima a constituit pentru Regele-Soldat temei de înscenare a unor procese de vrăjitorie!). În perioada sa din Halle Thomasius înclină, într-o vreme, spre pietism, orientare pe care va abandona-o, dar va fi continuată de adversarii lui Christian Wolff: A. Hermann Francke, Daniel Strähler și Joachim Lange (Apud Harald Hoffding, *Histoire de la philosophic moderne*, tome second, Paris, Librairie Felix

Alcan, 1924, pp. 1-4).

20 S-a născut la 11 septembrie 1681 în Eiscnburg și a decedat la Halle, în august 1771. A purtat, în prima parte a copilăriei, numele german de Johann Gottlieb Heinecke. Rămânând orfan la 11 ani, a fost crescut de fratele său mai mare, Johann Michael, pastor la Coslar, care i-a latinizat și numele în Heineccius. Și-a început formația intelectuală în orașul natal. Intrând de timpuriu în slujba și sub protecția consilierului aulic local von Seindcn- stiecker, el a putut să urmeze universitatea din Leipzig pentru a studia teologia. În 1703 obține gradul de *magister philosophiae* și se reîntoarce la Coslar, unde îl aștepta un post de pastor. Înclinația spre oratoric i-a trezit însă dorința și hotărârea de a studia jurisprudența. Ivindu-i-se prilejul să-l însoțească în Halle, în calitate de preceptor, pe un tânăr înstărit, se dedică < studiilor juridice, în care se remarcă foarte repede. În 1716 obține titlul de *doctor* în drept și în 1720 e numit conferențiar la jurisprudență. În 1721 e profesor plin și consilier al regelui Prusiei. Din 1723 este profesor la universitatea din Franekler (Olanda), pe atunci înfloritoare, ca succesor al lui Westenberg. În toamna lui 1727 preia postul de profesor de pandecte și de filosofie la universitatea din Frankfurt. La crearea universității din Halle se stabilește aici, unde activează până la moarte. Fiul său cel mai mare, Johann Christian Gottlieb (n. 1718) a fost, totodată, biograful tatălui său. Prezentarea biografică întocmită de el, precede, de fapt, culegerea operelor lui Heineccius în opt volume: *Opera omnia*, a cărei tipărire a fost începută în 1748 la Geneva. Pe lângă această ediție, Johann Christian Gottlieb a publicat și dizertația sa *Ad edictum aedilitum florum, sparsio* (1738), precum și o nouă ediție a lucrărilor tatălui său, cunoscute sub titlul *Opera omnia in IX tomos distribuita* (Geneva, 1771), (Cf. *Allgemeine deutsche Biographic*, vol. 11, pp. 361—363).

21 în biblioteca lui Maior figurează *Antiquitatum Romanorum juris pruden- tiam illustrantium Syntagma* (1719), apud Maria Protase, *Petru Maior - un ctitor de conștiințe*, p. 61; în biblioteca episcopală de la Blaj se afla pe atunci *Corpus juris Romani*, apud eamdem, *ibidem*, p. 337.

418

22 Christian, fiul lui Christoph Wolff (în latinește semnează adesea Wolfius, câteodată chiar fără desinența nibiliară, de Liber Baro sau, în germană, de Freiherr), s-a născut la

Breslau (revenit azi la numele polonez de Wroclaw), la 24 ianuarie 1679 și a murit în Halle, la 9 aprilie 1754.

Ca student la Jena (1699-1702) el acordă un timp însemnat pentru aprofundarea operelor carteziene, lucrării *Medicina mentis* a lui Tschirnhaus, urmând totodată cu interes și prelegerile lui Weiger și Sturm. În 1703 obține *ab'ilitatio* (licența) în matematică la Leipzig, cu disertația *De philosophia practica universali methodo mathematica conscripta*, care, după cum reiese chiar din titlu, definea programul său de lucru. Dealtfel, lucrarea de doctorat reprezintă dezvoltarea celei de licență și a apărut în 1704 sub titlul de *Dissertatio algebrica de algorithmo infinitesimali differentiali*. Aproape-concomitent Wolff arată mare interes pentru dreptul filosofic al naturii; potrivit propriilor mărturisiri, el a ținut să audieze prelegerile despre Hugo Grotius, făcându-și extrase și din Samuel Pufendorf, *Rationes et definitiones*, din lucrarea acestuia *Principium juris naturae*. După ce obține titlul de *magister*, Wolff, împreună cu Mencke, întemeiază primul ziar erudit din Germania - *Acta eruditorum Lipsiensima* în care își publică îndată teza de licență, din care trimite un exemplar lui Leibniz și Tschirnhaus. În 1703 era docent și asistent la facultate, unde se ocupă în mod special cu matematica și fizica și numai după aceea cu filosofia, logica, metafizica, morala, politica și, în cele din urmă, cu teologia. Datorită interesului arătat de Leibniz pentru ultima sa lucrare și la intervenția acestuia, Wolff este chemat ca profesor de matematică la universitatea din Halle.

Wolff continuă să publice în *Acta eruditorum*, la care își aduce contribuția și Leibniz însuși prin colaborările sale. Alături de matematică, Wolff predă la Halle toate celelalte părți ale *Weltweisheit-ului*, iar roadele acestor prelegeri au constituit o serie de manuale în limba germană. Ele nu reprezintă doar o inovație în ambianța academică (unde se foloseau, în general, scrieri și prelegeri în limba latină), ci și o contribuție decisivă atât pentru răspândirea ideilor wolffiene în cercuri foarte largi, cât și pentru dezvoltarea - folosirii științifice a limbii naționale, ca și formarea terminologiei filosofice germane.

În perioada de la Halle, Wolff publică, în general, în germană, deși nu abandonează nici lucrările de specialitate în limba latină. Dintre lucrările sale în limba latină din această perioadă cităm: *Considerația Phisico-Mathematica H-Yemis proximæpraeterlapsae* (1709); *Aerometriae elementa, in quibus aliquot vires ac proprietates aeris iuxta methodum*

Geometricam demonstrantur (1709), dar și prima sa operă științifică-mai există în limba germană: *Anfangsgründe Mathematischen Wissenschaften*

419

(4 părți, 1710; alte ediții în 1717, 1725 etc.), după care urmează tot în limba latină *Tabulae sinuum* (1715) și prima sa scriere filosofică în limba germană, având ca parte inițială a titlului obsesiva sintagmă „ *verniinftige Gedanken* ” (idei raționale), *Verniinftige Gendanken von den Kraften des menschlichen Verstandes und ihren richtigen Gebrauche in Erkenntniss der Wahrheit* (1713; ed. a 11-a 1719); șapte ediții până în 1733; în latină în 1728; a apărut, de asemenea, într-o ediție franceză. Wolff nu uită nici de matematică, la care era titular, și publică din nou în latină: *Elementa matheseos universae* (prima parte, 1713; mai târziu în patru volume). Apoi din nou în germană un fel de eseu publicistic filosofic: *Gedanken iiber die Erscheinung gesehen in Halle* (17 martie 1716) și o lucrare științifică, *Mathematisches Lexikon* (1716), precum și o confruntare între fizică și teologia naturală în limba latină: *Specimen Physicae ad Theologiam natu- ralem applicatae* (1717). Tot în această perioadă îi apar o serie de alte scrieri, când în germană, când în latină. Așa sunt, de pildă, *Abhandlungen von Wolff zur Erklärung die wunderbaren Wachstum des Getreides*, tradusă în 1734 în engleză, și *Ratio praelectionem Wolffianarum in mathesin et phi- losophiam universam* (1718; o nouă ediție în 1735). în această ultimă lucrare era cuprins și planul dezvoltat al prelegerilor sale. Predomină, apoi, scrierile filosofice în limba germană, care l-au făcut cunoscut și invidiat: *Verniinftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch alien Dingen iiberhaupt* (1719; mai târziu încă cinci ediții; în 1734 apare și un comentariu); *Verniinftige Gedanken von dem Gebrauche der Theile des menschliches Leibes, den Tiere und Pflanzen* (1719), despre aspectul moral în: *Verniinftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beforderung ihrer Gliickseligkeit* (1720; cu patru ediții ulterioare); *Verniinftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beforderung der Gliickseligkeit des menschen Geschlechts* (1721, 1736, 1756). Mai publică și scrieri referitoare la calea de cunoaștere a naturii: *Verniinftige Gedanken von der*

Wirkung der Natur (1723) și *Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge* (1723; 1752). O parte a treia a fizicii apare în 1725 în latinește: *De differentia nexum rerum sapientis et fatalis necessitatis* (1723), la care se adaugă: *Examen Systematis solius dimidiationum* (1725), încheindu-și activitatea în limba germană cu: *Das fuhrliche Nachricht von seinem eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Teilen der Weltweisheit an's Licht gestellt* (1726; ediția a III-a, 1747).

în calitate de prorector al universității, Wolff ține renumita sa cuvântare în care face elogiul lui Confucius, intitulată *Oratio de Sinarum Philosophia*

420 *practica* (apărută în 1726), adăvărât punct de pornire în campania inițiată de colegii săi pietiști împotriva sa. Cel care îl atacă prima dată este Ioachim Lange. Atacul scris al lui Lange se intitulează *Acht neue merkwürdige Schriften, die in der Wollfischen Philosophic von neuen eregte Streitigkeiten betreffend* (Giessen, 1737), căria Wolff îi răspunde în *Ausführliche Beantwortung der ungegründeten Beschuldigungen Herm Dr. Langens*.

Senatul universității respinge amestecul statului în problemele universitare, iar autoritățile locale raportează în sens binevoitor despre activitatea și atitudinea lui Wolff. Văzând că nu au avut succes învinuindu-l de „lipsă de credință” pe Wolff, teologii pietiști A. Hermann Francke, Daniel Strähler și Joachim Lange se adresează direct regelui Prusiei, Friederich Wilhelm¹ făcând o falsă demonstrație în spiritul *principiului rațiunii suficiente* (susținut, după cum se știe, de Wolff, în accepțiunea sa diferită de cea a lui Leibniz), anume că soldații, dacă vor să dezerteze din armată, sunt perfect justificați de rațiunea suficientă invocată de Wolff. Regelc-Soldat nu stă pe gânduri și trimite un ordin regal de cabinet, la 8 noiembrie 1723, fără a încunoștința în prealabil ministrul de care aparținea cazul, prin care lui Wolff, ca dușman al religiei și al statului, i se ordonă să părăsească universitatea din Halle și regatul Prusiei în termen de 48 de ore.

Exilul a continuat până la moartea lui Friedrich Wilhelm, când Wolff ajunsese la o vârstă înaintată, la instalarea lui Frederic al II-lea (în urma unei lungi și interesante corespondențe între Wolff și ministrul lui Frederic, Manteuffel - legați printr-o adevărată prietenie) Wolff este reîncadrat la universitatea din Halle în postul de profesor de drept natural și al ginților și cu

titlul de membru al Consiliului secret al regelui.

Cea mai mare parte a exilului și-a petrecut-o la Marburg (nu s-a transferat aici, cum greșit notează F. Barone în *Enciclopedia Filosofica*), unde și-a reelaborat multe din vechile sale lucrări (23 la număr) în limba latină. Dintre ele, cele mai importante sunt următoarele: *Philosophia rationalis, sive Logica* (1728); *Philosophia prima, sive Ontologia* (1730, iar în 1735 o ediție îmbunătățită); *Cosmologia generalis* (1731); *Psychologia rationalis* (1734); *Theologia naturalis* (2 părți, 1736; 1737); *Philosophia practica universalis* (2 vol. 1728; 1739) și o serie de alte scrieri filosofice mărunte adnotate în șase volume de scrieri alese (1736-1740).

După reîntoarcerea la Halle în 1740, în scurt timp obține toate onorurile, inclusiv titlul de *Freiherr* în 1745. Aici își completează scrierile latine cu o serie de noi titluri: *De necessitate methodi scientifico et genuino usu iuris naturae et gentium* (1741); opera în opt volume *Ius naturae methodo scientifico pertractatum* (1740-1748), la care se adaugă al 9-lea volum în 1749: *Jus gentium methodo scientifico pertractatum in quo ius gentium*

421 *naturale ab eo quod voluntarii, pacti et consuetudinarii est, accurate distinguuntur*, astfel încât toate la un loc formează opera întreagă: *Jus naturae et gentium*, la care din nou mai adugă încă o lucrare: *Institutiones Juris naturae et gentium - in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur* (1750). Opere însemnate mai sunt, de asemenea: *Philosophia moralis, sive ethica* (1750-53, în 5 voi.) și *Oeconomicâ* (1750). Pe lângă toate acestea ar mai trebui menționate extrem de numeroasele sale lucrări publicate de-a lungul anilor și neadunate în volume speciale, care reconstituie varietatea și bogăția preocupărilor lui Wolff, prolificitatea sa extraordinară, (Cf. *Enciclopedia Filosofica*, IV, Institute per la collaborazione culturale, Venczia-Roma [1958], pp. 1783— 1786; vezi de asemenea, O. Nippold, *op. cit.*, pp. I-LVI.)

23 G. B. Bilfinger (1693-1750), wolffian. Opera sa principală *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (Tubingen, 1725), reia concepțiile de bază ale lui Leibniz și Wolff, pe care el le cuprinde sub numele de „metafizica leibniziano-wolffiană”.

24 Poziția specifică a lui Wolff - prin care se reîntoarce la dualismul cartezian - reiese îndeosebi din paragrafele: 182 din *Cosmologia generalis*; 20 din *Psychologia empirica* și 704 din *Psychologia rationalis*.

25 Alexander Gottlieb Baumgarten s-a născut la Berlin în 17 iunie 1714 și a decedat la Frankfurt pe Oder, în 27 mai 1762. Din 1730 studiază filosofia lui Wolff la Halle și devine principalul reprezentant al acestei direcții în iluminismul german. Istoria filosofiei îi reține numele îndeosebi ca estetician. Prima sa lucrare care conține nucleul de bază al esteticii sale este *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Halle, 1735). El îl va dezvolta în cursurile ținute la Frankfurt pe Oder și, într-o formă sistematică, în *Aesthetica* (Frankfurt, 1750-58). Baumgarten a mai scris și un publicat: *Metaphysica*, Halle, 1740; *Ethica philosophica*, Halle, 1765 și *Philosophia generalis*, Halle, 1769.

Metaphysica expune, în general, filosofia lui Wolff. În *Meditationes...* (paragraful 116) întâlnim numele de *estetică*, precum și conceptul de *modem*. Pornind de la cele două tipuri de cunoaștere ale magistrului său Wolff, *sensibilă* și *intelectuală*, prima dând reprezentări *obscure*, iar cea de-a doua *clare* și *distincte*, el stabilește și o serie de reprezentări care sunt *clare* dar nu sunt *distincte*. Pot fi, deci, simțite clar dar nedistinct și formează sfera esteticului, a artei (a se vedea, în acest sens, paragrafele 12-15).

Aesthetica fundamentează pe larg cel de-al treilea tip de cunoaștere, specific artei. Caracterul raționalist al acesteia - de trecere de la obscur la distinct - este specific iluminist, caracter vulgarizat și dogmatizat de elevul și biograful principal al lui Baumgarten, G. F. Meier (*A.G.B. Leben*, Halle, 1763).

422

26 Ludwig Philipp Thiimmig (1697-1728) a fost elevul cel mai apropiat și mai devotat al lui Christian Wolff. Ridicat de acesta din urmă rapid în ierarhia didactică, Thiimmig împărtășește soarta magistrului său, pe care, în urma intrigii pietiștilor, este nevoit să-l însoțească în exil. Cu sprijinul lui Wolff, Thiimmig este numit profesor de filosofie la Colegiul Carolinum din Cassel, unde desfășoară o scurtă și rodnică activitate științifică și didactică, întreruptă de moartea timpurie. Dintre lucrările sale, cele mai de seamă sunt socotite opera filosofică în două volume, intitulată *Institutiones philosophicae Wolffianae, in usus academicos adornatae* (tom I, Frankfurt et. Lips. 1725; tom II, ibid., 1726) și *Compendium*, pe care însuși Wolff l-a considerat cea mai

bună și fidelă expunere a concepțiilor sale. Printre lucrările didactice ale tânărului Thiimmig se afla, desigur, și *Logica*, pe care o citează Baumeister și care este la fel de fidelă poziției lui Wolff ca și celelalte scrieri. (Cf. *Allgemeine deutsche Biographie*, voi. 38, Leipzig, 1894.)

27 Reținem, astfel, din *Enciclopedia franceză*, următoarea prezentare biografică: „Baumeister (Friedrich Christian), discipol al lui Wolff și, în consecință, și al lui Leibniz, născut în Grossenkomer (Saxa-Gotha) la 17 iulie 1709, mort la 8 octombrie 1785, este autorul unor lucrări didactice utile în timpul lor, dar fără originalitate: *Philosophia definitiva*, h.e *definitiones ex sistematē baronis a Wolff in unum collecta* (Wittenberg, 1735 și 1762, în 8°); *Institutiones Methaphysicae methodo Wolfii adornatae* (*ibidem*, 1738, 1749 și 1769 în 8°); *Istoria optimismului*, respectiv *Historiae doctrinae Mundo optima* [se pare că tocmai în această lucrare Baumeister este mai aproape de Leibniz decât de Wolff, n.n.] a păstrat mai multă valoare; ea a apărut în .1741, în 8°, la Gorkitz, unde Baumeister era profesor și rector.¹¹ Imaginea lui Baumeister ni se pare destul de adecvată, deși autorul acestei prezentări nu are la îndemână decât o parte din bogata lui operă didactică și de vulgarizare a filosofiei iluministe germane. Cel puțin așa reiese din lista lucrărilor citate. Oricum, rândurile • consacrate indică bună-credință și spirit realist. Dealtfel, nici imaginea pe care ne-o oferă materialele de referință mai recente, cum este cea din *Grand dictionnaire universal du XIX siècle*, nu diferă prea mult față de cea citată, deși conține, incontestabil, aprecieri mai favorabile. Astfel, chiar în fraza de început, 'în același timp cu datele biografice de bază, se apreciază că Baumeister este „unul din discipolii cei mai distinși ai lui Wolff” după care se continuă: „El a devenit în 1736 rector al gimnaziului din Gorkitz și a lăsat opere importante, dintre care cele principale sunt: *Philosophia definitiva* (Wittenberg, 1731, în 8°) [de data aceasta se indică ediția *princeps*, n.n.]; *Illustrationes philosophiae rationalis, methodo Wolfii conscriptae* (Wittenberg, 1736); *Institutiones Metaphysicae* (Wittenberg, 1738); *Elementa philosophiae recentioris...* (Leipzig, 1747) etc.”

28 Pompiliu Teodor, *Izvoarele lucrărilor de filozofie traduse și prelucrate de samuil Micu*, în *Studii și cercetări științifice - Filologie*, anul XI, fasc. 11, 1960, pp. 235-244.

- 29 S. Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor*, Editura științifică, București, 1963, pp. 90-91.
- 30 Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Editura științifică, București, 1966, p. 142.
- 31 Baumeister arată că toate acestea sunt tratate elegant de Biilfingerus (este vorba de Georg Bernhard Bilfinger - care este atestat și ca Biilfmger sau în latinește Bilfingerius) în *Oratio de praecipuis quibusdam discendi regulis ex comparatione corporis et animi erutis, p. m.* [pagina manuscripti] 25 (citată după Baumeister, *op. cit.*, p. 29).
- 32 Originalul latin, p. 35.
- 33 Autorul cărții (*Institutiones hermeneuticae sacre*, tipărită pentru prima dată în 1724) este Johann Jakob Rambach (1693-1735), profesor de teologie și preot, cumnat cu Joachim Lange, adversarul de moarte al lui Christian Wolff, pietist el însuși, dar destul de capricios în sentimentele sale religioase (pentru detalii a se vedea: *Allgemeine deutsche Biographie*, voi 27, Leipzig, 1888, pp. 196-200). *
- 34 Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 144; citatul din *Loghica*, p. 124.
- 35 în original p. 88.
- 36 în original pp. 89-90.
- 37 în original, pp. 90-91.
- 38 în original, p. 93.
- 39 *Oratfo pro Milone*, cap. X, ediția Holmannus precum și după o lucrare a celui din urmă: *Über von Gott und der Schrift*, p. 288.
- 40 Traducere, pp. 160-161; trimitere în traducere și în original la T. Livius, Cartea I, cap. 18; în original se adaugă conf. *Cic. Tuse. Quest. Lib. IV. C.I.*
- 41 în original, pp. 105-107.
- 42 în original există o propozițiune introductivă pentru paragraful 210: „*Has ergo habeto positiones*”. p. 127.
- 43 Titlul continuă cu precizarea: „Acum, de preotul Samoil Clain de Sad [făcute]. „Cu bună voința celor mai mari. / Typăritu-s-au în Blaj. / Cu typăriul Seminariului. / 1784.
- 44 Citatul este după textul apărut în antologia *Scoala ardeleană*, vol. I, p. 85.
- 45 *Op. cit.*, Editura științifică, București, 1963, pp. 79-80.
- 46 Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, ed. cit., p. 140, pp. 165-170.
- 47 Pompiliu Teodor, *Izvoarele lucrărilor de filosofie traduse și prelucrate de Samuil Micu*, în *Studii și cercetări științifice - Filologie*, anul IX, fasc. II., 1960, pp. 235-44.

48 Pe autorul acestor „adăogiri”, Pompiliu Teodor îl prezintă într-o notă la subsol după *Dicționarul enciclopedic* al lui Wurzbach, a cărei tălmăcire o cităm în întregime: „Carol Steinkellner s-a născut la 17 sept. 1720, la Freis-tadt, și a murit la Viena, în 10 martie 1776. în anul 1738 intră în ordinul iezuiților, luându-și doctoratul în filosofie. Steinkellner a desfășurat și o activitate didactică, predând oratoria la Academia nobiliară tereziană și filosofia practică la universitate până la desființarea ordinului. Dintre lucrările pe care le-a publicat cităm *Institutions philosophiae moralis in ' novum auditorium philosophiae*, Vindobonae 1769, din care există edițiile 1769 și 1771-1772” [ultima o folosim în confruntarea de texte cu tălmăcirea lui S. Micu, cu tălmăcirea lui Baumeister și cu preocupările similare ale lui Chr. Wolff].

Față de nota bio-bibliografică din Wurzbach, cea din *Allgemeine deut- sche Biographic* (Leipzig, vol. 30, p. 766) aduce unele corectări: nașterea lui Steinkellner este datată la 12 sept. 1720, intrarea în ordinul iezuiților la 1737 [de fapt, nu putea să-și ia nici *abilitatio*, 'necum doctoratul, înainte de a depune jurământul față de ordin], iar cartea principală, menționată înainte, are ca dată a primei ediții 1758 [ediția din 1769 devine astfel a II-a]. Este ciudată, apoi încă o lucrare a călugărului, anume *Istoria dreptului natural*, începând cu Hugo Grotius. Ca sursă bibliografică pentru viața și activitatea lui Steinkellner este indicată *Istoria teologiei catolice* [cu trimitere la p. 204] a lui K. Wemer.

49 cf. Nicolae Albu, *Contribuție la opera filozofică a lui Samuil Micu*, în Steaua, anul XXII, nr. 7, 1-15 aprilie 1972, pp. 28-29.

50 Samuil Micu, *op. cit.*, pp. 287-288.

51 Pompiliu Teodor, *studiul citat*, pp. 239-240.

52 Maria Pretase, *op. cit.*; p. 50 autoarea scrie textual: „...Wolff reține atenția iosefmiștilor [...] Bine cunoscut lui Maior, atât direct, prin propria operă, cât și prin cărțile *prozeiților* săz[s.n.], *Steinkellner* [adică profesorul iezuit Steinkellner, care îl combate pe Wolff ca „*scriptor acatholicus*” sau „*heterodoxus*”, este prozelit al acestuia!?] și Baumeister, existent de asemenea în biblioteca sa personală...”

53 C. Steinkellner, *op. cit.*, vol. I, cap. II și cap. III, pp. 10-23.

54 Huig de Groot, cunoscut sub numele latinizat Hugo Grotius, jurist și teolog olandez, umanist, s-a născut la 10 aprilie 1583 în Delft (Olanda) și a murit în Rostock (actualmente în GEFINANIA), la 28 august 1645. Primele sale două lucrări se ocupă de dreptul mării: *De jure praedae* (1604) și *Mare liberum*

(1609). Cea mai celebră lucrare a lui Hugo Grotius, datorită căreia a fost numit părintele *dreptului natural* în general, al *dreptului ginților* în special, este *De jure belii ac pads* (1625), strălucită și generoasă pledoarie

425 împotriva sclavajului, pentru prevenirea -și reglementarea războaielor, adevărat cod de drept internațional. Îndeosebi în *Prolegomene*, autorul expune principiile dreptului natural emancipat de teologie, ca și teoria contractualistă a statului.

55 C. Steinkellner, *op. cit.*, vol. 1, pp. 30-31.

56 N. Albu, *studiul citat*, pp. 28-29.

57 *Cuvânt înainte*, pp. 3-10; Cap. I, pp. 11-29. ,

58 S. Micu, *Legile firei...*, pp. 38-39.

59 *Op. cit.*, pp. 62-63.

60 Fred. Chr. Baumeister, *Elementa philosophiae...*, *Philosophia moralis...*, Cap. IV.

61 Christian Wolff, *Institutiones Juris naturae et gentium*, Halae Magdeburgicae, MDCCLIV, Caput II, *De Obligatione, Jure et Lege Ac Juris NATURAE Principio* ^pp. 18-35.

62 C. Steinkellner, *op. cit.*, vol. 1, p. 68.

63 *Legile firei...*, pp. 44-45.

64 în original, pp. 109-116; în traducere, vol. I, pp. 146-158.

65 *Legile firei...*, vol. I, pp. 153-154.

66 C. Steinkellner, *op. cit.*, vol. 1, *Prolegomena*, pp. 3-37.

67 Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, ed. cit., p. 88.

68 Reproducem după N. Albu (*Contribuție la opera filosofică a lui Samuil Micu*, în *Steaua*, XXIII, nr. 7, pp. 28-29), pasajul respectiv din referatul episcopului Bob: „în partea pe care Baumeister a expus-o prin metoda (*geometrica*), traducătorul dă dovadă de o aranjare sistematică, asemănătoare în această privință cu celelalte opere ale lui Baumeister până și în pasajele cele mai concludente. Alături de Baumeister el și-a expus și propriile păreri prin care demonstrează că până acum la noi, la români, nu a existat ceva asemănător. De aici se pare că se trag și criticile ulterioare [ale referenților]. Dar opera fiind prima de acest fel și fiind necesară, o consider încununată de succes, încât traducătorul, deși l-a urmat în -ce privește forma pe Baumeister, el a simțit nevoia ca cititorul odată cu principiile [concepțiile] lui Baumeister, să poată cunoaște și concepțiile și concluziile sale“. De câtă perfidie putea fi capabil acest episcop „unit“!

69 Această părere greșită, corectată de Comei Câmpianu, a fost împărtășită de toți cercetătorii Școlii ardelenne înainte de editarea *Scurtei cunoștințe a istoriei românilor*, inclusiv de autorul acestor rânduri în studiul *Gândirea social-politică și*

filosofică a lui Samuil Micu, în *Din istoria filizofiei în România*, vol. II, Editura Academiei R.P.R., București, 1957, p. 128.

70 Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor*, Editura științifică, București, 1963, pp. XI-V-XVII și pp. XXI-XXVII; textul cu pricina, apărut în *Calendarul de la Buda*, a fost reprodus în *Anexă*, pp. 131-137.

426

71 Arătam, în altă parte, că traduceri filosofice ale lui Samuil Micu sunt făcute (cu excepția „adăogirilor” din *Legile firei*) după ediția vicneză din 1774 (Tip. Iosephus Kurzbdck) a manualului **Elementara Philosophiae recentioris, usibus juventutis scholasticae accommodatae et pluribus sen- tētiis exemplisque ex veterum scriptorum romanorum monimentis illustrata**. Textul propriu-zis al manualului are 588 de pagini numerotate, la care se adaugă *Prefața* de 20 de pagini și un *Indice* de materii, de 16 pagini, toate numerotate. Textul prezintă principalele discipline filosofice ale epocii: *Philosophia rationalis sive Logica* (222 paragrafe, pp. 1-134); *Institutio- nes Metaphysicae* (316 paragrafe, pp. 135-342), cu subdiviziunile acesteia: *Ontologia sive Philosophia prima* (138 paragrafe, pp. 135-211), *Cosmologia generalis* (36 paragrafe, pp. 212-234), *Psychologia* (105 paragrafe, pp. 235-315) și *Theologia naturalis* (37 paragrafe, pp. 316-342); în sfârșit, *Philosophiae moralis institutiones* (314 paragrafe, pp. 343-588), cu părțile respective: *Philosophia moralis* (61 paragrafe, pp. 343-422), *Philosophia practica* (128 paragrafe, pp. 423-550), compusă din *Institutiones juris naturae* (64 paragrafe, pp. 423-493) și *Institutiones Ethicae sive Philosophiae moralis stricte sic dictae* (64 paragrafe, pp. 494-550) după care urmează *Institutiones Politicae* 125 paragrafe, pp. 551-588).

Din expunerea de până acum am văzut că Samuil Micu, deși selectiv, a tradus și publicat aproape integral textul latin al *Logicii* lui Baumeister. *Învățătura metafizicii (Institutiones Metaphysicae)*, fiind păstrat? în manuscris, nu este completă. E greu de spus ce anume n-a tradus Samuil Micu și ce s-a pierdut din ceea ce a tradus. Ceea ce putem face este să semnalăm diferențele dintre traducerea păstrată (editată de P. Teodor și D. Ghișe) și originalul latin. Astfel, din versiunea românească lipsește titlul general: *Methaphysicae PARS ONTOLOGIA sive PHILOSOPHIA PRIMA* (p. 135), primul paragraf din *Prolegomena* este puțin prescurtat, ca și paragraful 6. Din paragraful 7 este omis punctul II, iar din cel

următor ultimul exemplu privind teologia naturală. Se pare, deci că Samuil Micu a omis în mod deliberat atât subdiviziunea *Theologia naturală* din *învățătura metafizicii*, cât și referirile la aceasta din alte părți, cum este cazul cu paragraful din care cităm textul omis: „*E. gr. In Theologia naturali DEI existentia non potest demonstrari sine principiis et notionibus in Ontologia stabilitis, In psychologia animi humani immortalitas non demonstrabitur, nisi ex Ontologia perspectum habueris, quae sint simplicis proprietates*” (în original, p. 140). Din paragraful 12 lipsește, de asemenea, o parte din punctul IV, respectiv analiza unei propozițiuni precedente prin care era ilustrat principiul contradicției. Din paragraful 18 nu este trasă precizarea în legătură cu *rușinea și utilitatea adevărată*. Din paragraful

25 este omisă trimiterea la *Republica* lui Platon după Horatius (original,

427 p. 151), *iar paragraful 36 a fost prescurtat. Cum observă P. Teodor și D. Ghișe (nota 22, p. 274), primul exemplu din paragraful 38 al traducerii nu există în original. Paragrafele 39; 40 și 42 sunt prescurtate prin traducere, ca și 43, 44, 45, 50, 58, 59 și îndeosebi 71. Paragrafele 85-89 se deosebesc destul de mult în traducere față de original. Paragraful 85 cuprinde, în original, următoarele: „*Spatii vox nonnullis visa est pertinere ad eas, quibus nulla subiecta est sententia.*”

Alii phantasia, inepte sedula, delusi, spatium quoddam corporum receptaculum existimant “[sublinierile ne aparțin, I.L.] (p. 186). Micu nu traduce decât prima parte, dar și pe aceasta în sensul omiterii celei de a doua: „Spația, unii au judecat că este numai o nălucire și o părere” (*Scrieri filosofice*, p. 109).

Paragraful original 86 are, de pildă, patru puncte în care Baumeister demonstrează, în spirit wolffian, formarea noțiunii de spațiu, iar la Micu totul se reduce la desemnarea originii termenului (inexistentă în original) și a definiției spațiului, în accepțiune diferită, galileo-newtoniană.

Traducerea diferă substanțial: „Spația este cuvânt latinesc, care noi îl putem zice loc gol între două însuri alcătuite care deodată sunt” (*op. cit.*, p. 109)

în original definiția spațiului este cea dată de Wolff: „Volfie filosoful zice că spația este rândul celor ce deodată sunt” (*op. cit.*, p. 109), Micu o prezintă, însă, ca proprie doar lui Wolff.

Paragraful următor, 88, este prezentat, de asemenea, foarte

succint în traducere și conținutul este legat de noțiunea de spațiu a lui Wolff. În original se face și deosebirea între noțiunea de spațiu și între noțiunea imaginară de spațiu (pp. 187-188).

Poziția tranșant diferită se precizează, însă, în foarte scurtul paragraf 89, care în original are următorul conținut: „*Locus est determinatus modus coexistendi ceteris*” [p. 188, mod determinant de a coexista cu ceilalți], în timp ce Micu traduce, în sensul opus: „Locul este hotărât sau spație hotărâtă în care să stea lucrurile” [adică tocmai în sensul de „*receptacul al lucrurilor*”, combătut de Baumeister, dar conform cu spațiul gali-leo-newtonian]. Paragraful 90 este tradus, în schimb, destul de fidel, fiindcă nu afectează direct concepția despre spațiu.

Ca și în *Logică*, Samuil Micu își îngăduie, în aceste paragrafe, să se situeze pe o poziție diferită de originalul latin. Avem în vedere în special modul în care prezintă Șamul Micu *spațiul* și *locul*, prin care omiterea criticilor aduse de Baumeister concepției galileo-newtoniene asupra spațiului „*corporum receptaculum*” și definirea locului drept „spație hotărâtă în care să stea lucrurile”, fapt care și duce la prescurtarea paragrafelor respective.

428

Există deci, în această privință, o continuitate între „abaterile” (mai exact omisiunile și selecția textelor) de la originalul latin raționalist dogmatic și predominant idealist din *Logică* și din *învățătura metafizicii*, ambele fiind în direcția empiristă, materialist mecanicistă. Cunoașterea senzorială și spațiul absolut își găsesc, deci adeziunea totală a învățatului român, în pofida originalului latin, care acordă un rol minim celei dintâi și combate categoric noțiunea celui de al doilea.

Până la paragraful 110 inclusiv, Samuil Micu traduce fidel, cu excepții neînsemnate (este omisă, de pildă, o propoziție din paragraful 103). Se pare că ar fi tălmăcit și în continuare la fel de exact. Din păcate, însă, în manuscrisul după care a fost publicată postum traducerea, lipsește o parte însemnată, începând cu finalul paragrafului 111 și terminând cu începutul paragrafului 115. Astfel, din antepenultima frază în traducere lipsește ul-timea propozițiune.

Paragrafele 112, 113 și 114, după toate probabilitățile, în traducere, s-au pierdut.

începutul paragrafului 115 definește substanța după Leibniz și Wolff (primul în latinește, al doilea în germană). Se pare că Micu nu le menționează numele, ci doar pozițiile, care, după cum se vede, nu diferă în acest caz aproape deloc. Iată,' deci, începutul .textului original, a cărui traducere se păstrează aproape integrală: „§ 115. *Substantia definit Leibnitius per ens, quod vi agendi est praeditum, sive, quod idem est, quod principium mutationum suarum in se continet* [la Micu se păstrează propoziți- una ultimă: „...sau starea este, care are în sine începutul mutărilor sale“]. Wolfius, *ein Substanz, inquit, ist dasjenige, welches die Quelle seiner Veränderung in sich hat*“ [se putea traduce și aceasta exact și cea din Leibniz, n.n.] *Metaphisic. Germ.* § 114. Continuarea traducerii paragrafului 115 corespunde perfect originalului.

Până la sfârșitub'ontologiei s-a păstrat, în continuare, întreaga traducere, care, cu unele prescurtări în cazul paragrafelor 116, 124, 131 și 132, este relativ fidelă originalului latin. în final Micu nu mai indică și formula de încheiere a părții:

1. „FINIS ONTOLOGIAE SAU PHILOSOPHIAE PRIMAE“

Trecând la *Cosmologhia preste tot* (titlul părții a II-a a metafizicii), Samuil Micu traduce cu același termen atât denumirea disciplinei *Cosmologia generalis* -, cât și titlul primului capitol - *Cosmologia in genere* (în original, p. 212; în traducere, p. 128). Paragraful 139, care constituie și capitolul I, este prescurtat în traducere. Majoritatea celorlalte urmează

429 îndeaproape originalul latin. în paragraful 146 Micu înlocuiește exemplul din original (referitor la Saxonia) cu altul despre Ardeal, relativ la războiul din 1787 (ruso-austro-turc) (traducere, p. 132; original, p. 217) (P. Teodor și D. Ghișe, *op. cit.*, p. 276, nota 52). Din paragriful 149 este omis exemplul referitor la Oedip după Seneca (în original, p. 220). Celelalte sunt tălmăcite iarăși aproape fidel.

Trebuie să subliniem că în paragraful 149, în care se vorbește despre legile mișcării, prezentate în general în spiritul fizicii galileo-newtoniene, Baumeister ține să-și formuleze, drept concluzie, poziția *teistă*, pe care o acceptă și o traduce și Samuil Micu: „însă să știi, cum că legile acestea ale mișcării, care le-au pus Dumnezeu în lume, nu sunt așa trebuincioase cât să nu să poată muta. Că le poate Dumnezeu ridica și poate să puie altele.“ (în traducere, p. 139, în original, p. 225.)

în paragraful 167, Micu scurtează expunerea, lăsând la o parte precizările referitoare la generalizarea termenului de monade, ca și sublinierea că termenul *monade* a fost folosit de Leibniz, iar cel de *Einheiten* (unințe) de Wolff (p. 226).

Pentru Micu cei doi termeni se suprapun: „Aceste însuri nealcătuite, din care ca din mărunțișurile cele mai dintâi sunt toate însurilc cele alcătuite, să zic de la unii filosofi monades, adecă unințe" (traducere, p. 140).

Cum era și normal, capitolul VI, despre natural și supranatural (respectiv în original: *De naturali et Supernaturali, sive Miraculo*, iar în traducerea lui Micu: *De ce este firește și de ce este preste fire, adecă de minune*) l-a pus în grea încurcătură pe Micu, ieromonahul. Dar nu neapărat pentru că ar fi fost mai concesiv față de teologie decât laicul protestant Baumeister, ci datorită compromisurilor din originalul latin. Micu traduce, de fapt, din Baumeister și analiza teologică a „învierii lui Lazăr”, fenomen contrar ordinii naturale a lucrurilor. Dar, în paragraful următor, rectorul din Gorlitz se simte obligat, ca de atâtea alte ori, să revină asupra celor afirmate înainte, pentru a-și scuza maestrul, pe Wolff, care avea o poziție mai raționalistă în problema așa-zisului „miracol al restituției” - cum era numită „învierea lui Lazăr”. Pe această linie, Baumeister întreprinde o întreagă sofisticărie, pe care Micu, după ce o traduce în prealabil, renunță la ea (cum subliniază în notă P. Teodor și D. Ghișe), păstrând doar primele două pozițiuni de la începutul paragrafului: „Toate acestea, câte până acum am zis de minuni, luminat arată...” (Traducere, p. 144.) •

Trecând la partea a III-a a *Metafizicii*, al cărei titlu general indică PNEUMATOLOGHIA, PS1HOLOGHJA și THEOLOGHIA FIREASCĂ, este greu de precizat ce și cât anume a tradus Samuil Micu din textul latin. Știm doar ce ni s-a păstrat și înclinăm să credem că, ieromonah fiind, el nu

30 s-a gândid să traducă *Thebloghia firească*, din moment ce se ocupase, în alt context, de teologia dogmatică, specifică propriei confesiuni. Dealtfel, paragrafele introductive ale noii părți, respectiv 175-176, enunță doar subdiviziunile acesteia, între care este amintită și theologia firească, precum și determinarea ci (în original, pp 235-236; în traducere, pp. 146-147).

în privința celorlalte subdiviziuni, situația se prezintă astfel: ni s-a păstrat traducerea capitolelor: I (*De duh preste tot*; în original *De spiritu in genere*), paragrafele 175-176; II (*De sufletul*

omenesc, adică *De Anima humana*), paragrafele 177-182; III (*De partea cunoașterii și de partea ei cea mai de jos - De facultate cognoscendi, eiusque parte ignobiliori, seu quam vocant inferiori*), paragraful 183; IV (*De puterea de a simți - De Facultate sentiendi*), paragrafele 184-186; V (*De puterea a închipui - De facultate imaginandi*), paragrafele 187-193; VI (*De ținerea aminte și de aducerea aminte - De Memoria et Reminiscentia*), paragrafele 194-198; VII (*De puterea a cunoaște și de partea ei cea mai de cinste sau mai de sus; și mai întâi, de puterea a lua aminte și a lua sama - De Facultate cognosendi, eiusque parte nobiliari sive superiori, et quidem primo de Facultate attendenti et reflectendi*), paragrafele 199-202; VIII (*De înțeles, de isteție și de cuvânt - De intellectu, Ingenio et Ratione*), paragrafele 203-217, dintre care 215 foarte prescurtat; IX (*De puterea a pofti și de partea ei cea mai de jos - De Facultate appetendi, eiusque parte ignobiliori vel inferiori*), paragrafele 218-231, dintre care 220, 226 și 229 prescurtate; X (*De patimi - De Affectibus*), care cuprinde în original paragrafele 232-265, dar în traducere nu s-au păstrat decât paragrafele 232-261, o parte însemnată dintre acestea fiind prescurtate (235-236, 241, 243-244, 248-250, 256-261), iar paragrafele 262-265 lipsesc. Din psihologic lipsesc, în continuare, toate paragrafele până la sfârșit (p. 298): IX (*De Apipetitu raționali, sive voluntate eiusque libertate* - adică despre pofta rațională, sau despre voință și despre libertatea aceleiași), paragrafele 266-268; XII (*De Commercio anime et corporis* - respectiv despre legătura sufletului cu trupul), paragrafele 269-278; XIII (*De Immortalitate Animae* - despre nemurirea sufletului); paragrafele 273-276 și XIV (*De Animabus Brutorum* - despre sufletele animalelor), cu paragrafele 277-279. S-ar putea, ca Samuil Micu să fi tradus și aceste capitole și, de-a lungul vremii, să se fi pierdut, după cum nu este exclus nici faptul să le fi omis, cum am observat că a procedat în cazul unor paragrafe din *Logică*, pe care a editat-o el însuși. Numai că, de data aceasta, capitolele așa-zicând omise formulează idei mai avansate decât în cazul paragrafelor din *Logică*. În această parte a psihologiei sale metafizice, Baumeister se delimitează în

431 sens pozitiv de cartezianism, deși titlurile capitolelor ar putea să ne sugereze apropierea de acesta. Prezentarea legăturii dintre suflet și corp este influențată, în oarecare măsură, și de progresul înregistrat de dezvoltarea științelor naturii - în special al filologiei - după moartea lui Descartes.

Dealtfel, în capitolul ultim, consacrat psihologiei animalelor, Baumeister se delimitează categoric de poziția marelui raționalist francez, care declarase animalele simple mașini (p. 313). În problema corelației dintre corp și suflet, Baumeister critică, de asemenea, explicația cartezienilor, îndeosebi cea ocazionalistă (p. 304), după cum se referă în mod critic și la poziția lui Aristotel. Mai puțin exigent se dovedește față de armonia prestabilită a lui Leibniz (p. 305), pe care încearcă s-o modernizeze în sensul funcționării mecanismului de ceasornic. Se pare, deci, că Samuil Micu, dacă n-a tradus intenționat aceste capitole din finalul Psihologiei lui Baumeister, faptul se datorește unor reticențe de ordin clerical, dictate nu neapărat de propria conștiință religioasă, cât de climatul instituit de Bob, în calitate de cenzor al vieții spirituale românești din Transilvania. Exemplul *Legilor firei* este, în această privință, cât se poate de concludent. Dar, din moment ce nu știm precis dacă le-a tradus ori nu, orice supoziție referitoare la motivele omiterii lor deliberate devine superfluă.

Și, fiindcă menționam *Legile firei*, trebuie să precizăm că, între acestea și psihologie, se găsește *Theologia naturalis (theologia firească)*, mai mult ca sigur omisă de Samuil Micu, tocmai pentru că se ocupă de un domeniu pe care, prin însăși condiția sa de ieromonah greco-catolic, nu putea să-l abordeze la modul laic. Traducerea lui Micu din *Metafizică* se oprește, deci, spre finalul psihologiei.

Situația cu *Legile firei* am expus-o pe larg și nu mai revenim asupra ei. Menționăm, în plus, doar faptul că Micu, la cererea comisiei de cenzură, a scris o prefață, *Către cetitori*, care n-a apărut atunci și a fost editată postum.

După cum precizează P. Teodor și D. Ghișe, în nota 82 (S. Micu, *Știri filosofice*, p. 277), *Prefața* a fost publicată pentru prima dată de N. Comșa în lucrarea *Manuscrisele românești din Biblioteca Centrală de la Blaj*, 1944, p. 101. În *Știri filosofice* este retipărită la pag. 187. Ea cuprinde câteva precizări în legătură cu eforturile lui Micu de a se face înțeles, ca și precizarea expresă că el a tradus și *Logica*, apărută în 1799. Prefața se încheie cu semnătura sa: Samoil Clain. Reamintim, apoi, că tot nepublicate au rămas a 111-a parte *A Filosofiei cei lucrătoare*, respectiv *Etica sau învățătura obiceiturilor* (la Baumeister poartă titlul general PHILOSOPHIAE PRACTICAL PARS 111. INSTITUTIONES ETHICAE sive PHILOSOPHIAE MORALIS STRICTE DICTAE, iar textul este inclus la

32 pp. 494-550) și *învățătura politicească* (titlul în original: INSTITUTIONES POLITICAE, iar textul constituie partea finală a cărții, pp. 551-588), ale căror manuscrise au fost editate de P. Teodor și D. Ghișe (Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, Studiu introductiv și ediție critică de Pompiliu Teodor și Dumitru Ghișe, Editura științifică, București, 1966, p. 37, pp. 189-234 și pp. 235-272).

Spre deosebire de *Legile firei*, în care Micu a introdus „adăogiri” substanțiale din iezuitul Steinkellner, *etica* și *politica* sunt destul de fidele originalului latin. Fiindcă și la Baumeister numerotarea paragrafelor eticii continuă pe cea din primele două părți ale *Filosofiei lucrătoare*, Samuil Micu se vede nevoit să continue și el propria numărătoare, astfel că primul paragraf din tălmăcire poartă numărul 181, iar în original 126. Alte deosebiri, neesențiale de altfel, rezultă din omiterea de către traducător a unor exemple și trimiteri bibliografice, precum și introducerea unor exemple proprii. Dar, pentru a ne da mai bine seama de fidelitatea tălmăcirii față de original, vom enumera, în paralel, capitolele și paragrafele din textele respective: *Cuvânt înainte - Proemium in genere*, §§ 181-182 (126-127); Cap. I. [în românește titlul este tipografizat ca text: „Să spun și să tâlcuiesc nește îndreptări mai preste tot și mai deobște cum să se nevoiască omul în faptele cele bune și care sunt ajutorințele cu care se câștigă faptele cele mai bune” (p. 103). în original: *Regulas quasdam generaliores de virtutis studio eiusque consequendae adiumentis et subsidiis explicans*], § 183 (128); Cap. II (*Cum să poate și să cade a săvârși a îndrepta întâlesul - De modo intellectus perficiendi ac emendandi*), §§ 184-200 (129-145); Cap. III (*De stăpânirea și stămpărarea patimilor - De regendi moderandique affecti- bus*), §§ 201-202 (146-147); Cap. IV (*De înfrânare sau de cumpăt - De temperantia*, §§ 203-209 (148-154); Cap. V (*De curățenie - De castitate*), §§ 210-213 (155-158); Cap. VI (*De nevointă sau de strădanie, de dărnicie sau de dăruire și de păstrare și de cruțare - De diligentia, liberalitate et parsimonia*), §§ 214-223 (159-168); Cap. VII (*De cuviință sau cumpătare - De modestia*), §§ 224—226 (169-171); Cap. VIII (*De faptele cele bune în norocul cel rău și în cel bun - De virtutibus in fortuna adversa et secunda*), §§ 227-233 (172-178); Cap. IX (*De faptele cele bune către alții - De virtutibus erga alios*), §§ 234-244 (179-183). în cazul *învățăturii politicești* situația este mai simplă, fiindcă aici și numerotarea este aceeași. Cuprinsul ei este, deci, următorul: *Prolegomena*, §§ 1-6; Cap. 1 (*De înțelepciune preste tot și de îndreptările înțelepciunii - De*

prudentia generatim considerata regulisque prudentiae), §§ 7-20; Cap. 11 (*De îndreptările înțelepciunii în cât este spre deregătoriile cele către noi, mai ales către suflet - De regulis prudentiae circa officia erga nos, speciatim*

433 *erga animum*), §§ 21-46; Cap. III (*De îndreptările înțelepciunii încât e la voie - De regulis prudentiae circa voluntatem*), §§ 47-70; Cap. IV (*De înțelepciune în petrecere - De prudentia in conversatione*), §§ 71 — 101; Cap. V (*De înțelepciune în vorbă - De prudentia in sermone*), §§ 102-115 și Cap. VI (*De cuviința care se cade a o ținea când ești cu alții - De decoro in conversatione*), §§ 116-125.

Evident, și în cazul *învățăturii politicești* fidelitatea față de original nu trebuie înțeleasă în sens îngust, respectiv din moment ce chiar un termen fundamental pentru disciplina însăși, care în original este *prudentia*, Samuil Micu îl - traduce, relativ exact, prin acela de *înțelepciune*, care imprimă o nuanță proprie versiunii românești (Samuil Micu traduce *prudentia prin înțelepciune*, cum dealtfel se traduce chiar în zilele noastre și conceptul elen de *sophrosyne*).. A se vedea în acest sens *Charmides*, în Platon, *Opere*, I, Editura științifică, București [1974], pp. 153-230. (*Notă introductivă* și *note* la *Charyides*, de Simina Noica, pp. 155-170, respectiv 212-230.)

72 în traducere, p. 74 în original pp. 138-139.

73 în traducere, § 9, p. 76; în original, p. 141.

74 în traducere, p. 76; în original, pp. 141-142.

75 Traducere p. 78; original, pp. 144-145. Textul original este mai lung și afirmă în mod eronat că poziția lui Wolff și Leibniz este aceeași în legătură cu principiul rațiunii suficiente, deși tocmai aici se deosebesc.

76 în paragraful 38, după cum subliniază și P. Teodor și D. Ghițe (Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, notele 22 și 23, p. 274), primul exemplu cu Traian [„Așa este Traian împărat au fost om iubitori de război; Leon împărat au fost om iubitori de pace”) ca și cel referitor la Samoil (e vorba despre sine însuși) și Ștefan (Ștefan Pop) [„Iar aceiași cu feliul este: Samoil și Ștefan amândoi odată au învățat filosofia: aici Sarrtoil și Ștefan sunt aceiași cu feliul (sau cu spița), că întru aceasta să unesc că sunt oameni”] aparțin exclusiv traducerii românești (p. 89).

77 „§ 40. Lucrurile care au aceleași semne haractericești să zic asemenea, iar care au osibite semne haractericești acelea să chiamă ne asemenea. Pildă asemănării aceștia ai în prea

puternicul nostru împărat Iosif al II-lea, și întră împăratul Traian. împăratul Traian de 41 ani au fost când- au luat ocârmuirea împărăției; împăratul Iosif de 41 de ani când au luat ocârmuirea crăiei Țării Ungurești. Traian după ce au luat împărăția au făcut război ca să supuie Dachia; Iosif asemenea face război ca să supuie Dachia [P. Teodor și D. Ghișe precizează în nota 24 de la p. 274 că este vorba-de războiul ruso-austro-turc, anume despre ostilitățile din Banat și Țara Românească]. Traian însuși au mers la acel război, Iosif asemenea însuși au mers la acel război. Altă pildă a asemăririi: Samoil prorocul vin și

434 beătură bețivă niciodată nu au beut, au fost fiul Zȃjici din semânță preotească închinat lui Dumnezeu și preot. Așa au fost și Samoil [Micu] carele au scris metafizica românește, vin și beătură bețivă nu au beut, au fost fiul Anei din semânță preotească preot, închinat lui Dumnezeu prin mărturisirea călugărească." [nota 25, la p. 275 a lui P. Teodor și D. Ghișe: „S. Micu se referă la el însuși: prin călugărie a primit numele de Samoil. Mama lui este Ana, fiica protopopului Maniu Neagoe din Broșteni.)

78 Atât originalul, cât și traducerea paragrafului 61 se declară de acord cu definiția scolastică a adevărului: „Skolasticii așa hotărâsc; adevărul este aceia cu care lucrul are toate acelea care ființei și firei lui să cuvin. Adecă, aurul este adevărat aur, când are toate câte să cuvin aurului. Care hotărâre a skolasticilor nu să împrotivește hotărâtei noastre. Că atunci lucrul fiirfta [sic!] care să cuvine lui, când să ține rândul acesta ca toate să fie după începutul cuvântului destul (pricinei destule)." (*Scrieri filosofice*, p. 100.)

79 Din nou coincidență de poziție cu scolasticii și în pct. V al paragrafului 70: „Tot însul are săvârșirea care să cuvine lui. însă în tot însul toate hotărârile acolo caută și întru aceasta să unesc ca însul să fie îns, iar nu neîns. Ca să fie acest îns, nu altul, prin care însul are săvârșirea care să cuvine lui.

Să chiamă această săvârșire ființască sau, cum zic skolasticii, bunătate metafizicească. Dintru aceasta înțelegi pentru ce să zice că tot însul este bun." (*Ibidem*, p. 104.)

80 Frumosul este definit filosofic-estetic prin caracterul său concret senzorial, iar ca ideal prin formele clasice ale simetriei și armoniei mimesis-ului: „§ 71. Simțirea dacă se prinde cu simțirile să chiamă frumuseță. Măcar că mai bine să poate vedea decât să poate învăța ce este frumos și ce este

urât; însă toată vremea au fost oameni carii cu de-a dînsul s-au nevoit să tâlcuiască ce este frumos [Micu nu traduce trimiterile bibliografice din original unde ocupă un spațiu foarte mare. Repetăm doar trimiterile principale: „*Pertinent hue CROSAZIUS, BUDEUS, BERGERUS, qui ifi peculiari libro DE NATURALI PULCHRITUDINE ORATIONIS, erudite, ut solet, scienterque de pulchro commentatur, et, investigatis PULCHRI fontibus, caussisque a stirpe ductis, quid in dicendo pulchrum sit, exemplo CAESARIS, docet luculenter, latiusque explanat*” p. 181]. Hotărârea frumuseții care o am adus nu crez să fie cineva căruia să nu-i placă, că este întemeiată pe sperință. Pentru ce zici că casa aceia, grădina aceia este frumoasă? Au nu pentru că vezi la casa aceia săvârșiri, adecă mărimea și toate părțile după măsură și cu bună rânduială așezate și făcute? Pentru ce zici că icoana aceia este frumoasă? Au nu pentru că bine și întocma arată pre acela pre care le închipuiește? (*ibidem*, pp. 104-105).

435

81 în traducere: „§ 72. Urâciunea este nesăvârșire care să’prinde cu simțirile, închipuicște-ți o muiere roșie, cu ochii mierii, cu gura mare căscată, cu nasul strâmb, cu trupul mic, cu capul mare, cu mâinile și cu picioarele lungi, cu fața sbârcită, cu urechile mari, cu dinții galbini. Au nu vei zice că este urâtă? Au nu vei zice că este întru ea nesăvârșire și neunire și necuviință întră părți și întră mădulări și nici o întocmire?” (*Ibidem*, p. 105). Originalul precizează că exemplul de urâciune este după Terentius [p. 182].

82 în original: „*Nihil est caussa sui ipsius, sive nihil semet ipsum potest producere*”, p. 206; în traducere, p. 123.

83 în traducere, p. 126; în original, p. 210.

84 în traducere, p. 126; în original, p. 211.

85 în traducere (§ 140): „Cel ce vrea să-și închipuiască ales în minte ce este lumea aceasta care să vede, să ia aminte la cele ce să vād întru această lume;

I. Când căutăm ori la ceri, ori la pământ, și ne uităm la cele ce ne sunt înaintea picioarelor, atunci vedem multe trupuri înaintea ochilor noștri, care deodată sunt, adecă vedem soarele, stelele, copacii, râuruile, fierile și altele. Acestea pentru că odată sunt, să zic împreună stătătoare [§ 86], Așadară chiar este cum că în lumea aceasta sunt lucruri împreună stătătoare.

II. Speriința ne învață pe noi cum că trupurile care le vedem noi în lumea aceasta, unele pier, altele răsar, după zi se face noapte și după noapte zi, și nici soarele, nici stelele nu rămân pururea întru același stat. *Luminat dară este cum că întru această lume sunt lucruri care urmează unele după altele.*

III. Toate'câte să afla că au deodată, au una după alta sunt întru această lume, de acela felii sunt, cât pot să fie amintrirea și să se mute. Că ce împiedică ca să nu fie sau mai puține, sau mai multe lemne, sau dobitoace? Ce împiedică ca fiara, care astăzi trăiește, mâine să nu moară? Și florile cu care să trufește grădina să nu cază? Ce împiedică ca când strălucește soarele să nu vie negură și să se puie la mijloc, că se întunece și să fie vreme rea? Drept aceia, ori încăt. vei întoarce ochii tăi, vezi și cunoști că *toate în lumea aceasta sunt mutătoare.*

IV. Vedem că acela este rândul și răducerea lucrurilor din lumea aceasta, care din lucru să nască pre alt lucru, sau un lucru să fie pentru alt lucru. Cine nu știe cum că ploaia face bună rodire pământului? Cine nu pricepe . cum că soarele pentru aceia este deodată cu pământul ca să lumineze și să-l încălzească? Să vede dară, *că sunt legate și împreunate lucrurile întru această lume.* " (§ 125.).

86 „Ursitul, precum de obște îl înțelege norodul, este rânduiala lui Dumnezeu, cum că ce au rânduit Dumnezeu aceia trebuie să fie" .(în trad. p. 133, în original, p. 218). Despre ursitoare vorbește doar Micu (p. 133), iar în origi-

436 nai nu se face această trimitere (învățatul transilvănean cunoaște această credință deșartă, moștenită de români de la strămoșii lor romani). Despre fatalismul mähomedan (în original pp. 218-219 și în traducere p. 133, § 197; despre cel stoic, în original p. 219, în traducere pp. 133-134 - § 148; despre cel astrologie, în original p. 220, în trad. p. 134 - § 149; despre determinismul spinozist, în original pp. 220-221, în trad. pp. 134-135 - § 150; despre fatalismul raționabil, în original, p. 221, în trad. p. 135 — § 151.

87 în traducere, pp. 140-144, din text e suprimat § 172; în original pp. 226- 232.

88 în traducere p. 144; în original, p. 233.

89 *Ibidem*, pp. 147-148; *ibidem*, p. 237.

90 *Ibidem*, p. 149; *ibidem*, p. 239.

91 în original, pr243; în traducere, p. 153.

92 John Locke (1632-1704) reia preceptul menționat în *Eseu asupra intelectului uman* (1690), cartea I (citată apud Emile

Brehier, *Histoire de la philosophic*, tome II, Première pârție, Libr. F. Alean, p. 277): „*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*” Leibniz îi aducea în prefață la *Noi eseuri* corectura ineistă: „*nisi intellectus ipse*” (Idem, *ibidem*, p. 264), precum și în altă formă (într-o scrisoare către Sophie-Charlotte, Idem, *dem*): „*exceptând intelectul însuși sau cel care înțelege*”.

93 . „*Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensibus*” - în *Institutio- nes Metaphysicae...*, Wittenbergae et Servestae, 1754, p. 351.

94 în traducere, p. 153; în original, p. 224: „1. *Nihil nobis possumus imaginari, nisi quod antea sensibus percepimus*

95 A se vedea în acest sens și nota 72 din: S. Micu, *Scrieri filosofice*, p. 277.

96 în traducere, cap. X este incomplet, cuprinzând numai paragrafele 232- 261, ^pp. 175-186; în original, titlul este *Ad Affectibus*, și cuprinde paragrafele 232-265, pp. 273-298.

97 în traducere, pp. 177, 178, 181-182, 183; în original, pp. 275-279, 287- 298.

98 Ca și în cazul *învățăturii metafizicii*, toate trimiterile la traducerea românească le facem după: Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, ed. cit.; para- . graful 181 din traducere este la p. 191, iar § 126 din original este în lucrarea lui Baumeister, după care am citat și până acum, la p. 494.

99 Traducerea editată în: *Scrieri filosofice*, pp. 235-272; în original, pp. 551-588.

100 Micu subliniază în text, dar nu face nici o trimitere. în original, textul este, de asemenea subliniat, dar aici după subliniere urmează niște considerații referitoare la „filosoful” Lehmann, din care se citează o maximă,

437

după care se face următoarea trimitere: Conf. *eius Institutiones prudent, natural*, p. 11. (Se pare că acesta avea un adevărat tratat despre înțelepciunea naturală.)

101 Manuscrisul a fost studiat, pentru prima dată, de Al. Borza [a se vedea, în această privință: Al. Borza, *Prima istorie naturală românească*, în *Transilvania*, III (1889), nr. 10-12, pp. 825-836]; sub aspect ideologic- filosofic am stăruit asupra ei în: *Gheorghe Șincai, învățat și gânditor iluminist* (I) în *Cercetări filosofice*, X, nr. 2, 1963, Editura Academiei R.P.R., București, pp, 298-341.

102 A se vedea: Al. Borza: *Primul dicționar de științe naturale*

românesc, în *Dacoromania*, II, Cluj, 1939, pp. 553-562; asupra acestei lucrări am insistat, de asemenea, în studiul menționat în nota anterioară (103) la pp. 398-399.

103 Primul care a studiat manuscrisul a fost acad. David Prodan, *Un manuscris al lui Gheorghe Șincai împotriva superstițiilor*, în *Studii și cercetări științifice*, 1, fasc. 2, Cluj, Editura Academici R.P.R., 1950, pp. 143-157; pe baza textului și ținând seama de studiul menționat, am prezentat și noi acest lucru în același studiu despre Șincai; ulterior manuscrisul a fost tipărit în Editura științifică, București, 1964, 210 pp.; studiu introductiv și ediție critică de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor.

104 Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodu- / lui*, ed. cit., pp. 30-62.

105 *Istoria naturei sau a firei*, apud Al. Borza, *Prima istorie naturală românească*, pp. 829-830.

106 Gh. Șincai, *Istoria naturei sau a firei*, în manuscris, Biblioteca Filialei Academiei R.S.R., p. 86.

107 Gh. Șincai, *Învățătură firească...*, ed. cit., p. 191.

108 Referitor la această problemă a se vedea: 1) Emil Pop, *Societatea filosoască a neamului românesc în mare Principatul Ardealului din 1795*, în *Transilvania*, LXXVI [1946], nr. 1-4; 2) D. Popovici, *Studii literare*, 1, *Literatura română în epoca „luminilor”*, Editura Dacia, Cluj, 1972, pp. 277-279; 3) Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, ed. cit., pp. 207-210; 4) D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, ediție nouă, refăcută, Editura științifică, 1967, pp. 261-262.

109 *Înștiințare*, în *Școala ardeleană*, vol. I, ediție critică de Florea Fugariu, ed. cit., pp. 207-210.

110 cf. D. Popovici, *op. cit.*, p. 279.

111 *Școala ardeleană*, vol. 1, p. 209. [„Că acum să îndeletnicește muza aceștii limbi să împodobească trofeul minunatului *Chesarie* cu flori din firile

438 cele frumoase, carele ca un organ al bisericii, până la comurile oltarelor răsună duhul cuvintelor lui, laudă și mărire întru cei de sus, lui Dumnezeu, întru preznuirea sfinților.”]

112 D. Popovici, *op. cit.*, p. 277.

113 *Școala ardeleană*, vol. I, pp. 209-210: „Iară numele tău, I.A.V., să sapă în epigrama veacurilor, ca al lui Anacreon, pentru că te-ai făcut chip cuvântării ritoricești și original prozodii poeticești, (...) din duhul înțelepciunii tale așteptăm

- și de aici înainte, mai multe folositoare..."
- 114 D. Prodan, *op. cit.*, p. 262.
- 115 D. Popovici, *op. cit.*, p. 278.
- 116 cf. Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, ediția C. Câmpi- anu, p. XIV. („[Micu] Se duce adeseori pe la Sibiu, unde doctorul Ion Piuariu-Molnar îl îngrijește; între ei se stabilesc și relații de colaborare științifică. Rodul acestei colaborări, pe lângă lucrarea *Hronologhia împăraților turcești*, este dicționarul român-latin [*Dictionarium valachico-latinum*].")
- 117 Cf. Emil Pop, *Societatea filosofează...*, *loc. cit.*, p. 7-8.
- 118 *înștiințare*, în *Școala ardeleană*, vol. I, p. 207.
- 119 Emil Pop, *op. cit.*, pp. 7-8.
- 120 *înștiințare*, *loc. cit.*, p. 210.
- 121 cf. Jakab E., *Az erdelyi hirlapirodalom tortenete 1848-ig*, Budapesta, 1882, p. 28; apud Emil Pop, *op. cit.*, pp. 4-5.
- 122 Ion Lungu, *Idei iluministe în „Țiganiada” lui Ion Budai-Deleanu*, în *Din istoria filosofiei în România*, ed. cit., vol. II, p. 157-182.
- 123 *Journal des debats* a fost întemeiat de Gaultier de Bianzat, spre a publica dările de seamă asupra dezbaterilor Constituantei. *Jurnalul* a izbutit să supraviețuiască sub toate regimurile. Sub Napoleon 1 devine *Journal de l’Empire*. Sub Restauratie, *Journal des debats* adoptă o atitudine liberală. Orleanist după 1830, organ al opoziției liberale sub al doilea imperiu, *Jurnalul* a reușit să recunoască o constelație strălucită, formată din Cu- villier-Fleury, Saint-Marc Girardin, Labonlaye, Taine, Renan, Prevost- Paradol. La începutul celei de a III-a Republici în *Jurnal* triumfa tendința unei republici conservatoare împotriva monarhiștilor. În perioada ocupației naziste, *Jurnalul* a fost mutat la Clermont-Ferrant, aflându-se în continuu declin, astfel că în august 1944 își încetează apariția.
- În perioada revoluției franceze, Budai-Deleanu se afla la Viena, unde putea să citească *Journal des debats*, date fiind relațiile sale cu societățile secrete ale vremii în care acesta circulă, fapt confirmat indirect de Budai- Deleanu însuși în comentariile sale de la subsol, în legătură cu discuțiile social-politice din *Cântecul a A'al Țiganiadei* (varianta a II-a).

literare, Cluj, 1948, vol. IV, pp. 83-118.

125 Emile Brehier, *Histoire de la philosophie*, tom II, *La philosophie moderne* [Iară an], Librairie Felix Alean, Paris, pp. 466-484.

126 Claude Fleury (1640-1723), preot și scriitor francez, născut și mort la Paris. Operele sale principale sunt: *Histoire du droit français* (Paris, 1674); *Institution au droit ecclesiastique* (Paris, 1677); *Moeurs des Israelites*, (Paris, 1681); *Moeurs des chretiens* (Paris, 1682); *Catechisme hystorique* (Paris, 1682); *Trăite de choix et de la methode des etudes* (Paris, 1686); *Histoire ecclesiastique* (Paris, 1791 și urm., 20 voi.), din care o ediție completă apare în 1840 (Paris, 6 vol.); prima versiune se oprea la anul 1414; a doua se întinde până în 1517; *Discraus sur l'histoire ecclesiastique* (Paris, 1708); *Discraus sur la poesie des Hebreux* (Paris, 1712); *Discraus sur les libertes de TEglise gallicane**(Paris, 1724) etc., etc. Lucrările *Le catechisme historique*, *Institution au droit ecclesiastique* și *Histoire ecclesiastique* au fost puse la Index de către papalitate ca fiind îmbibate de galicanism. Fleury trece drept primul autor care a extras din istorici note capabile, prin gruparea lor să constituie o istoric a moravurilor și instituțiilor.

127 Claude-François-Xavie Millot, istoric francez, născut în Omans, în 1726, și mort la Paris, în 1785. A făcut parte din ordinul iezuiților, a profesat retorica la Lyon și la Parma, s-a stabilit la Paris și a fost ales în Academia franceză în 1777. A devenit preceptorul ducelui de Enghien, în anul următor. Numeroasele sale scrieri despre istoria Franței (1767-1769), a Angliei (1769) și de istorie generală veche și modernă (1722-1783) au fost reunite, în 1800, sub titlul *Operele abatelui Millot* (15 vol.).

Contemporan cu marii gânditori ai epocii „luminilor”, Millot, cu toate influențele suferite din partea spiritului iluminist, nu a fost un istoric iluminist, cum îl consideră, de pildă, Ovidiu Papadima în *Ipostaze ale iluminismului românesc* (ed. cit., p. 246) și Mircea Popa în *Ioan Molnar Piuaru* (ed. cit., pp. 151-156). Cel din urmă socotește *Istoria de obște* a acestuia, tradusă de Ioan Molnar Piuaru, drept „una dintre cărțile cele mai specifice gândirii iluministe franceze a epocii” (*ibidem*, p. 151-). Mircea Popa identifică, în această lucrare, în mod abuziv o serie de aspecte ale criticii sociale făcută de Millot de pe poziții clericale radicale, întâlnită și la alți autori iezuiți, cu idei iluministe, iar egalitarismul religios al oamenilor și națiilor cu dreptul natural (*ibidem*, pp. 151-156).

128 Ovidiu Papadima (*\$p. cit.*, j>. 67), arătând că Nicolae Mavrocordat ar fi vrut să cumpere niște ediții din Biblioteca

regală din Paris, scrie: „Totuși cardinalul Fleury, ministrul lui Ludovic al XV-lea, îi trimite în dar catalogul acestei biblioteci”.

- 129 Cât despre profesorul Fleury supranumit și „regicidul”, D. Popovici notează, în lucrarea sa *La littérature roumaine à l'époque des „lumières”*, că printre profesorii particulari din Moldova, în timpul domniei lui Alexandru Ipsilanti se afla și „...le «regicide» Fleury, qui, à vrai dire, n'a tué aucun roi, mais qui a prit part à une révolution regicide” (p. 78); totuși despre acesta vorbește și Ovidiu Papadima (*ap. cit.*, p. 138), ca profesor al lui Conachi: „francezul Fleury, pribegit prin Moldova din pricina convingerilor sale radicale”.
- 130 Samuil Micu, precizează, în *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, paragraful 23, *Alți scriitori românești*, că printre cărțile pe care le-a tălmăcit el pre românește se află și „*Istoria besericească*” a lui Fleury, patru sute de ani, și iarăși mai pre scurt *Istoria besericească...*” (în ediția citată a lui Comei Câmpianu, p. 77).
- 131 Maria Protase se ocupă pe larg de importanța scrierilor galicane pentru Samuil Micu și Petru Maior, exagerând rolul lor pozitiv. A se vedea, în acest sens, *Petru Maior* ed. cit, PP-47-57, 63, 80, 90, 135, 173, 203, 332.
- 132 Notăm, în această privință, remarca formulată în *Grand Larousse Encyclopedique* (vol. 5, pp. 344—345): „Victorios în Franța, galicanismul regal trebuia să inspire în parte opera religioasă a despoților luminați, și galicanismul parlamentar să inspire Constituanta când, fără nici o înțelegere cu Sfântul Scaun, a fixat statutul Bisericii Franței prin Constituția civilă a clerului (12 iulie 1790)”.
- 133 Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc*, Editura Minerva, București, 1971, p. 109; tot aici se arată că traducerea lui *Belisaire*, făcută de Conachi, ar fi manuscrisul cu nr. 2235 de la Biblioteca Academiei, despre care D. Popovici (*op. cit.*, p. 128) spune că este fără dată, aparține unui anonim, are titlul *Velisarii* și o grafie caracteristică secolului al XVIII-lea.
- 134 Maria Protase, *op. cit.*, textul citat este la p. 169, celelalte considerații la pp. 167-171 (inclusiv comparația); autoarea monografiei precizează, în nota de la p. 349, că „Meritul de a fi stabilit ediția italiană pusă la contribuție de Maior îi revine

Măriei Manta“.

- 135 Referitor la odiseea traducerii: D. Popovici, *op. cit.*, p. 435 și pp. 476- 477; precum și Mircea Anghelescu, *op. cit.*, pp. 118-125.
- 136 D. Popovici, *op. cit.*, pp. 438-446 și pp. 477-479; vezi și Ovidiu Papadima, *op. cit.*, pp. 157-163 și pp. 243-244.
- 137 Amfexpus mai pe larg aceste considerații, cu trimiteri la texte, în: *Gândirea social-politică și filosofică, a lui Samuil Micu*, în *Din istoria filosofiei în România*, vol. II, pp. 150-152.
- 138 cf. D. Popovici, *op. cit.*, p. 104.

441

- 139 Relativ la Maior și Muratori a se vedea Mana Protase, *op. cit.*, pp. 32, 34, 56, 57, 63, 64, 143, 261, 268 etc.
- 140 D. Popovici acordă o extraordinară importanță lui Lanjuinais ca intermediar pentru popularizarea ideilor formulate de gânditorii din jurul *Enciclopediei*, a cărei operă, apărută în 1774 la Lausanne în două Volume - *Le monarque accompli ou Prodiges de bonte, de savoir et de sagesse qui font l'eloge. de sa Majeste Imperiale Joseph II et qui rendent cet auguste monarque si precieux à l'humanite*, discute au tribunal de la raison et de l'equite par M. Lanjuinais, Principal du College de la Moudon - (Lausanne, 1774, 3 vol.), ar fi circulat și la românii din Transilvania, din moment ce un exemplar se află în biblioteca lui Gheorghe Lazăr. Se expune în câteva pagini întreg conținutul de idei al cărții, din care nu lipsește nici răstălmăcirea ideilor rousseauiste din *Contractul social*, în spirit iosefinist. A se vedea, în această privință, *La litterature roumaine à l'epoque des „lumieres”*, pp. 45-56.
- 141 S. Micu, *Scrieri filosofice*, p. 130; a se vedea și nota 46 a lui D. Ghișe și P. Teodor, p. 276.
- 142 N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, vol: III, București, 1933, p. 199.
- 143 Titlul complet al cărții este *Observații de limbă rumânească prin Paul Iorgovicifecute*. În Buda s-au tipărit la Crăiască Universității Tipografie. 1790, urmat de o lungă dedicație „Ilustrissimului și înalt preasfințitului domnului domn Iosif Ioannovici de Șacabent pravoslavnicului domnului episcop al Verșetului, Caransebeșului, Lugojului, Orșavo-Mehadiei, ș.a.”
- 144 *Școala ardeleană*, ediție critică de Florea Fugariou, vol. I, ed. cit., p. 245.
- 145 Șerban Cioculescu, *I. Budai-Deleanu, campion al unirii tuturor românilor*, în *România literară*, nr. 34 din

20.VI11.1970, p.-5.

146 Am văzut, în altă parte, că Bogdan-Duică reducea toate ideile prezentate în cânturile X și XI la iosefinism, pentru a se corecta după două decenii și jumătate, afirmând că este vorba de ideile Revoluției franceze. Se pare că discipolii lui Bogdan-Duică nu i-au urmărit și retractările, menținându-se în preajma ideilor sale mai vechi. D. Popovici, deși adâncește problematica *Țiganiadei* (mai ales în *Doctrina literară a „Țiganiadei”*), în sinteza despre literatura română în epoca luminilor afirmă în spiritul vechi al lui Bogdan-Duică: „*son oeuvre poetique peut-etre consideree comme un traite de politique josephiniste ou les critiques railleuses dans le gout de Voltaire s’associent â une analyse de l’organisation sociale dans l’esprit de Montesquieu*” (op. cit., p. 109). Pe aceeași linie, profesorul Romul Munteanu, supralicitând datele referitoare la profesorii și la cursurile ținute de aceștia în anii de studiu ai lui Budai-Deleanu, ajunge la o prezentare confuză și eclectică, în *Studiul introductiv* la ediția critică a

442

Țiganiadei din 1969. La un moment dat se face confuzia și între autori, Christian Wolff și wolffianul Friedrich Christian Baumeister devin un singur autor: Cr. Wolff Baumeister (*studiul citat*, p. 50). Este adevărat că Romul Munteanu revine și în altă carte a sa asupra surselor ideologice ale *Țiganiadei*. Avem în vedere afirmația sa din *Literatura europeană în epoca luminilor* (Editura enciclopedică română, 1971, p. 168), potrivit căreia influența cea mai însemnată asupra *Țiganiadei* ar fi exercitat-o *Scrisorile persane* a lui Montesquieu.

147 *Țiganiada*, ediție critică de Florea Fugariu, vol. II, pp. 144-145. '

148 Ion Lungu, *Idei iluministe în „Țiganiada” a lui Ioan Budai-Deleanu*, în: *Din istoria filosofiei în România*, ed. cit., vol. II, pp. 163-181.

149 Teodor Bălan, *Data morții lui Budai-Deleanu*, în *Făt Frumos*, IX, 1934, nr 4, p. 83.

1-50 Vlad Georgescu, op. cit., pp. 113-114.

151 G. Bogdan-Duică, *Țiganiada*, Sibiu, 1930, pp. X-XI apud Ovidiu Bârlea, *Folclorul în „Țiganiada” lui I. Budai-Deleanu, în Studii de folclor și literatură*, Editura pentru literatură, București, F967, pp. 497-567, citatul la p. 517, iar

problematica bisericii țigănești, pp. 513-518. Unii critici literari au afirmat că poetul ar fi împrumutat această idee din epopeea lui Casti *Gli animali parlanti* [se face trimiterea la C. Radu, *Influența italiană în „Țiganiada”* lui I. B.-Deleanu, Focșani, 1925, pp. 11-12; cf. D. Popovici, *Lit. roumaine...*, p. 459], Budai-Deleanu amintește opera lui Casti. Se pare totuși că ideea a pornit de la snoava populară și conține același miez: satirizarea neînțelegerilor în jurul încercării de a înjgheba o instituție organizată, o biserică cu preotul ei, în snoavă, un stat cu un voievod, în *Țiganiada*. Amândouă au același deznodământ. Că 1. Budai-Deleanu a cunoscut neîndoios una din variantele de atunci ale acestei snoave rezultă chiar din propunerea lui Corcodel:

Ca patriarci și vlădici o dată Sau și metropolis
de moșie Și bieții noștri țigani să fie.
Precum și preoți, ca țigănește Să ne boteze.
Paști să ne facă.

(XI, p. 111-112)

cât și din felul în care Parpangel va descrie raiul.-Ideea, prezentă și în opera lui Casti, nu va fi făcut decât să sublinieze ceea ce-i oferea fondul folcloric, să-i amplifice felul de a discuta formele de guvernământ, cum

443 au arătat criticii literari, poate chiar să împrumute ideea de a discuta cele trei forme de guvernământ. (Ultima idee se găsea și în *L'Esprit des lois* a lui Montesquieu.)

152 I. Budai-Deleanu, *Țiganiada*, vol. II, ediție critică F. Fugariu, pp. 137—138.

153 Joseph Lanjuinais, publicist francez, născut lângă Rennes, în jurul anului 1730 și mort la Moudon (Elveția), în 1808. Benedectin la Saint-Maur, Lanjuinais trece la protestantism, stabilindu-se în Elveția și devenind *principal* la Colegiul din Moudon. Opera sa de bază este *Le Monarque accompli...* (v. supra, nota 140), panegiric al prințului filosof, carte care a ■făcut mult zgomot în epocă și a fost condamnată în Franța ca sedicioasă, în 1776. în afară de această lucrare, Joseph Lanjuinais a mai publicat: *Esprit du papa Clement XVI* (Mbudon, 1775), o satiră vicioasă la adresa Romei, interzisă în Franța; *Manuel des jeunes orateurs* (1777), *Supplement à l'Espion anglais, ou Lettres interessantes sur la retrāite de Necker*

(1781) etc.

154 Johann Nikolaus von Hontheim, zis Justinus Febronius, istoric și canonist german, născut la Trier în 1701 și mort în castelul din Montquentin, lângă d'Orval, Luxemburg, în 1790. Episcop „*in partibus*” de Myriophitos, prelat ajutor al arhiepiscopului de Trier și foarte erudit specialist în istoria dreptului canonic, el și-a câștigat renumele prin celebra sa lucrare *De praesenti statu Ecclesiae deque legitima potestate Romania Pontificis liber singularis* (1763), condamnată în 1764 de către Clement al XIII-lea. Cartea a fost pusă la *Index* în 1769. În pofida unei retractări în 1778, Hontheim își reafirmă galicanismul în 1781. Teoria emisă în lucrarea menționată a primit denumirea, după pseudonimul autorului, de febronianism. Ea cerea pentru episcopii o largă autonomie și reîntoarcerea la conciliul de la Basci (recunoașterea întâietății și infailibilității conciliului general, superior papei și episcopatului, căci - din acest punct de vedere - acesta reprezintă pe credincioși, singurii deținători, în totalitatea lor, ai puterii eclesiastice). Înrudit cu galicanismul, febronianismul a avut influență în Germania și în Austria, inspirându-l pe Iosif al II-lea în politica sa eclesiastică.

155 Gheorghe Bogdan-Duică, *Petru Maior și Justinus Febronius sau Petru Maior ca vrăjmaș al papei*, Cluj, 1933.

156 Ludovico Antonio Muratori, savant istoric italian, născut la Vignola în 21 octombrie 1672 și mort la Modena, în 23 ianuarie 1750. Doctor în teologie în 1692, el ajunge conservator al Bibliotecii ambrosiene din Milano în 1695. În 1700 este numit arhivar și bibliotecar al ducelui de Modena. Și-a consacrat viața cercetărilor de istorie, îndeosebi asupra

444

Italiei medievale, editând un număr considerabil de texte, printre care: *Re-rum italicarum scriptores* (24 volume, 1723-1738), culegere de izvoare medievale; *Antiquitates Italicae medii aevi* (6 voi., 1738-1742); culegere de inscripții latine *Novus Thesaurus inscriptionum* (1739-1743); *Annali d'Italia* (12 volume, 1744-1749), biografii ale unor poeți etc. între 1901- 1922 i s-au publicat și scrisorile. Muratori este creatorul criticii istorice italiene.

157 Metoda folosită de Șincai, scrie Edgar Quinet, îl așează pe acesta „*au rang des createurs de la grande ecole hystorique*

du dix-neuvieme siecle", sau, ceva mai departe: „Il avait fait pour lq Roumanie ce que Muratori a fait pour ITtalie, les benedictins pour la France, et ce qui manque encore à plus d'une nation orgueilleuse de son passe et de son present"; Vezi *Les roumains*, în *Ouevres completes*, Paris, 1857; citat după Papiu-Illarian, *Viața, opera și ideile lui Gheorghe Șincai din Șinca*, București, 1869, p. 138.¹

158 Cesare Bonesana, marchiz de Beccaria, publicist și economist italian, iluminist (Milan 1738-1794). După ce face studii foarte temeinice la Parma, se interesează de ideile economiștilor și enciclopediștilor francezi. Scrie o lucrare importantă: *Despre delictes și pedepse* (Livorno, 1764). Această carte reînnoiește dreptul penal, răspunde protestelor conștiinței publice și filosofici timpului împotriva procedurii penale secrete și a torturii, a inegalității pedepselor în funcție de persoane, de atrocitatea chinurilor la care sunt supuși învinuirii. Violent atacat în anumite medii aristocratice, el a stârnit entuziasmul publicului larg. Tradus. în franceză de abatele Morellet, comentat de Voltaire și Diderot, Beccaria este repede cunoscut și tălmăcit și în restul Europei. Beccaria este unul dintre primii economiști care au analizat funcțiile capitalurilor și diviziunea socială a -muncii.

în principate existau (actualmente în Biblioteca Academiei României) două traduceri după lucrarea lui Beccaria în versiunea grecească a lui Corai; unul datorat lui V. Vâmav, în mss. nr. 185 și altul, ca un traducător neidentificat; e vorba de ms. 4191, care nu mai păstrează decât prefața lui Corai.

159 Pietro Trapassi, zis Metastasio, poet italian, născut la Roma în 1698 și mort la Viena, în 1782. Provenit dintr-o familie foarte săracă, atrage atenția de timpuriu prin talentul său deosebit, de improvizator.

Cariera poetică și-o începe la Neapole, în 1721, cu cantata *Grădinile Hesperidei (Orti Esperidi)*, remarcată de cântăreața Marianna Bulgarelli, care îl încurajează să scrie librete de operă. Mai întâi, cu *Didona abandonata* (1724, muzica de Sari) obține un mare succes, urmat de altele cu

Siroe, Semiramida, Artaxerxe. Drept urmare, în. 1730, este chemat la Viena de împăratul Carol al VI-lea ca poet oficial al Operei. Pentru Carol al VI-lea și Maria Tereza scrie 26 de melodrame, un număr însemnat de oratorii și cantate. Dintre

numeroasele melodrame ale lui Metastasio -menționăm: *Olimpiada*, *Achille in Sciro*, *Temistocle*, *Attilio Regolo*, *Clementa di Tito* etc. Așa-zisele motive eroice ale melodramelor sale nu sunt decât pretexte pentru *bel canto*. În momentele de glorie, ariile melodramelor sale erau fredonate de întreaga Europă.

160 Giovanni Battista Casti, scriitor italian, născut la Acquapendente în 1724 și mort în 1803, la Paris. A fost abate, profesor de seminar și poet al Curții din Viena. A călătorit prin Italia, Austria și Țurcia. În 1798 s-a stabilit la Paris, unde s-a dovedit un democrat entuziast. Principalele sale opere sunt *Nuvelele* (1793), *Poem tătar* (1803) și îndeosebi *GH animalii parlanti* (1802), poem în 26 de cânturi, care reînnoiește într-un fel *Ro-mânii vulpii*, satirizând moravurile politice. Ultima operă a fost cunoscută de Ioan Budai-Deleanu, când acesta își elabora varianta a doua a *Țiganiadei*. Anumiți istorici literari pretind, după cum am remarcat, că poetul român ar fi fost înrâurit de Casti în scrierea cânturilor X și XI, exagerând, fără îndoială, o posibilă influență minoră.

161 Ignacy Kriasiński, prelat și scriitor polonez, născut la Dubieck în 1735 și mort la Berlin, în 1801. Când dioceza sa trece sub dominația prusacă (1772), Kriasiński era episcop din 1766. În 1705 este numit arhiepiscop de Gniezo. Ca scriitor el este cel mai de seamă reprezentant al iluminismului polonez. Caracter suplu și ambițios, temperament afabil, spirit puțin profund, dar lucid, cu o mare curiozitate pentru diverse probleme ale epocii, cu o vervă spumoasă și ușor caustică. Reformator modest, el este un .. creator de opinie și formator de gust literar. Opera sa este bogată și a fost elaborată, în bună parte, între anii 1776-1786. Scrierile principale: trei poeme eroico-comice - *Șoareciada* (1773), *Războiul călugărilor* (1778) și *Antimonomachia* epopeea *Campania lui Chocim* (1789); romanele *Aventurile lui Doswiadczynski* (1776) și *Pan Podstoli* (1778); *Satirele*, *Epistolele*, *Poeziile glumețe și serioase*, *Fabule* și *Apologuri*. Postum i s-au editat: *Scrisori despre grădini*, *Eseuri morale*, *Tratatul de poezie*, traduceri din Plutarh, Lucian, Ossian și *Predicele*.

162 Stanisław Trembecki (1739-1812) a lăsat în urma sa o operă mai puțin bogată decât Krasicki. Altor de fabule și poeme descriptive, în stilul epocii, Trembecki a reușit să-și formeze un limbaj propriu, ferm și realist, deosebit de apreciat de către scriitorii romantici.

163 Abatele Stanislaw Staszic, om politic și scriitor polonez, s-a născut la Pila în 1755 și a murit la Varșovia, în 1826. Pe tărâm științific s-a dedicat

446 studiilor de geologie despre Alpi, Pirinei și Carpați. După crearea marelui ducat al Varșoviei, Staszic ajunge consilier de stat și se interesează de probleme politice, criticând „ *liberum veto* ” și propunând reforme sociale (*Avertismente Poloniei*, 1790).

164 Kazimierz Wyka, *Litterature*, în *Pologne. Realites et problemes*, PWN - Editions scientifiques de Pologne, Warszawa, 1966, pp. 243-267; referirea specială la *Secolul luminilor*, pp. 247-248.

165 Dositej Obradovic, scriitor sârb, născut la Cakovo, în 1742 și mort la Belgrad, în 1811. A călătorit prin diferite țări ale Europei. Un anumit timp a stat și în Moldova. Cunoștea bine limba română. Este cucerit de ideile iluministe, al căror propagator devine, în special după ce este însărcinat • cu organizarea școlilor din țara sa, recent eliberată pe atunci de sub dominația turcească. Îndrăgostit de ideile raționaliste ale „secolului luminilor” și convins de rolul fabulei în educarea morală a oamenilor. Obradovic se face apostol al emancipării și instruirii poporului. Prin scrierile sale originale sau adaptate din alte limbi (e vorba mai ales de fabule și istorioare morale), ca *Viața și aventurile lui Dositej Obradovic* (1783), *Sfaturile unui spirit sănătos* (1784), *Fabulele lui Esop* (1788) și *Culegere de morală* (1793), el este socotit creatorul poeziei sârbești.

166 Cf. Ovidiu Papadima, *Ipostaze ale iluminismului românesc*, pp. 91, 248.

167 Rudjer Yosif Boscowich (Bochkowitch sau Boskovic) s-a născut la Ragusa în 1711 și a murit la Milano, în 1787. A fost matematician, fizician, astronom și diplomat. La 14 ani intră în ordinul iezuiților, iar în 1740 este chemat ca profesor de matematică și filosofie la Colegiul roman. Fire aventuroasă și cu orientare științifică, devine discipol al filosofiei lui Locke și al fizicii lui Newton. Predă la Pavia și Milano, apoi trăiește în Franța din 1774 până în 1783, unde este director al opticii marine. A inventat diasporametrul, prisma cu unghi variabil destinată studiului acromatismului (1755). Propagator al doctrinei lui Newton, Boscowich este autorul unei teorii dinamice asupra materiei, întemeiată pe ipoteza atomică, expusă în celebra sa lucrare *Philosophiae naturalis Theoria redacta ad unicum legem virium in natură existentium*

(1758). A publicat cărți de călătorie, între care *Journal d'un voyage de Constantinople en Pologne* (1762); în care dă informații și despre Principatele Române. A scris și poeme latine, în special *De solis et lunae defectibus* (1750). (A se vedea de asemenea, Emile Brehier, *Histoire de la philosophie*, tome 11, *La philosophie moderne*. Première partie, Librairie Felix Alcan, pp. 452-53.)

168 Paisii Hilendarski s-a născut la Bansko, într-o familie de comercianți. Atras de știința de carte, în condițiile epocii ia drumul călăriei.

447 Începând cu anul 1745 intră ca monah la mănăstirile de pe Muntele Athos. Opera sa de o viață este *Istoria slavo-bulgară* pe care n-a izbutit să și-o editeze, deși a învățat rusa și greaca pentru a tipări-o în aceste limbi. Relativ la viața și la opera acestui cărturar progresist bulgar s-a scris o întreagă literatură, atât în domeniul exegezei filosofice și istorico-literare, cât și beletristică propriu-zisă. În acest sens cităm: *Istoriia na fillosfskata misāl v Bālgariia*, tom părvi, Izdatelstvo na Bālgarskata Akademiia na naukite, Sofia, 1970, pp. 150 -156; *Rilska prepravka na Istoriiia Slavi- ano-bulgarskaia*, uvod i belejki ot Boniu St. Anghelov, Institut za literatura, Izdatelstvo na Bālgarskata Akademiia na naukite, 1966; Bonio St. Anghelov, *Sāvremenīti na Paisii*, Izdatelstvo na Bālgarskata Akademiia na naukite, Sofia, 1964.

169 Cf. *Istoriia na fillosfskata misāl v Bālgariia*, I, Editura Academiei bulgare de științe, Sofia, 1970, pp. 157-160.

170 *Ibidem*, pp. 160-166.

171 *Ibidem*, pp. 166-170.

172 František Faustin Procházka s-a născut în 1749 la Nová Paka și a murit la Praga în 1809. În afară de *Biblia cehă* (1804), el a publicat mai multe lucrări de istorie literară: *De saecularibus liberalium artium in Bohemia et Moravia fati comtentarius* (1782) și *Miscellaneum der bohmischen und mährischen Literatur* (1784-1785). Procházka a editat, de asemenea, texte vechi cehe (1786-1787).

VI. RESUMEE

Die vorliegende Arbeit - *Școala ardeleană* (Die Transsilvanische Schule) - ist ein Versuch, Standort, Gehalt und Rolle der Transsilvanischen Schule im Rahmen der Kultur- und Ideologigeschichte Transsilvaniens, unseres ganzen Landes, sowie deren komplexe Beziehungen zur kulturellen Entwicklung in der habsburgischen Monarchie und den anderen europäischen Ländern der Zeit möglichst umfassend und zugleich kritisch zu untersuchen. Bei der Erforschung und Deutung des kulturellen Erbes der Transsilvanischen Schule unter verschiedenen Aspekten - dem historischen, soziologischen, philosophischen und insbesondere literarhistorischen - waren wir ständig bestrebt, die wissenschaftliche Interpretation von der Apologie, die objektive kritische Wertung von der eklektischen oder En-bloc-Rezeption der Ideen richtig abzugrenzen.

Da das Buch vor allem eine Synthese der Ideologie und erst in zweiter Linie eine monographische Darstellung verschiedener Aspekte aus dem Leben und Wirken aller Repräsentanten dieser großen kulturellen und ideologischen Bewegung - beginnend mit den überragenden Persönlichkeiten, den sogenannten „Koryphäen“, bis zu den unbedeutendsten Aufklärem - ist, mußten wir der Analyse von Samuil Micu's philosophischen Übersetzungen und Bearbeitungen, die für unsere Auffassung von der rumänischen Aufklärung wesentlich, aber leider noch nicht zur Genüge erforscht worden sind, ein ausführliches Kapitel widmen. Da wir uns der eigenen Grenzen bewußt sind und die dem gegenwärtigen Stand der Forschung innewohnenden Grenzen kennen, verfolgten wir das Ziel, alle wissenschaftlich wertvollen Ideen aus dieser Sphäre ins feuchte Licht zu setzen, ohne uns dabei falsche Illusionen zu machen, die Problematik erschöpft oder unanfechtbare Schlüsse gezogen zu haben.

Das erste, *în loc de introduce* (Anstelle der Einleitung) betitelte Kapitel des Buches bietet einen kurzen kritischen und historischen Überblick über die Interpretation der rumänischen Aufklärung im allgemeinen und insbesondere der Transsilvanischen Schule. Dieser Abschnitt soll bloß die

Hauptmomente der kulturellen und ideologischen Bewegung Revue passieren lassen und

449 abschließend auf die wichtigsten bibliographischen Quellen dieses Prob- lemkreises verweisen.

Bemerkenswert ist z. B. Tatsache, daß die Sekundärliteratur zur rumänischen Aufklärung von der ersten grundlegenden Synthese über die Transsylvanische Schule aus der Feder des großen Historikers Nicolae Iorga ausgeht; es handelt sich um den Band *Epoca lui Petru Maior* (Die Zeit Petru Maiors), ein Teil der größeren Arbeit *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)* (Geschichte der rumänischen Literatur des XVIII. Jahrhunderts /1688-1821/). Ebenfalls am Anfang steht die Abhandlung des Literaturhistorikers Gheorghe Bogdan-Dujcă *Despre „Țiganiada” lui Budai- Deleanu. înrâuriri germane* (Über Budai-Deleanus „Țiganiada”. Deutsche Einflüsse); der in demselben Jahr in der Zeitschrift „*Convorbiri literare*” (Literarische Gespräche) erschienene Beitrag stellt zum ersten Mal eine rumänische Dichtung in den gesamt europäischen Rahmen und betrachtet Ion Budai-Deleanus komisches Heldenepos als Meisterwerk der rumänischen Aufklärung, der Transsilvanischen Schule.

Weiterhin wird in diesem Kapitel der Beitrag gewürdigt, den der Professor für vergleichende Literaturwissenschaft D. Popovici zum Studium der rumänischen Aufklärung geleistet hat. Wir beziehen uns konkret auf die Tätigkeit, die der Literaturhistoriker von Cluj in der Zeitspanne 1938-1945 entfaltet hat, in erster Linie auf sein Hauptwerk zu diesem Fragenkomplex: *La littérature roumaine à l' 'epoque des lumieres* (1945).

Dies ist die erste und bis heute gründlichste Arbeit über die literarische Aufklärung in Rumänien; wir verweisen auch auf Aspekte und Probleme, die vom Stand der heutigen Forschung und Interpretation anders gelöst werden müssen.

Von großer Bedeutung für das Verstehen und Erforschen des historischen Materials der Transsilvanischen Schule, der rumänischen Aufklärung im allgemeinen ist der Beitrag des hervorragenden marxistischen Historikers, des begabten Wissenschaftlers David Prodan, der D. Popovicis Aufklärungs- Interpretation schöpferisch ergänzte: wir beziehen uns insbesondere auf seine historische Synthese *Supplex Libellus Valachorum*, die bisher in zwei Ausgaben erschienen ist.

Im folgenden befassen wir uns mit der bedeutenden Arbeit des großen Dichters und Philosophen Lucian Blaga, der als einer der ersten Forscher die in der Erstausgabe vorhandenen wissenschaftlichen Ideen hervorhebt. Es handelt sich um das nachgelassene Werk *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (Das rumänische Denken in Transsilvanien des XVIII. Jahrhunderts), dessen Herausgeber der Literaturhistoriker George Ivaşcu ist.

450

Es werden auch verschiedene andere Beiträge von geringerer Bedcutung zum modernen Verständnis der rumänischen Aufklärung angeführt; eine fast lückenlose Bibliographic der wichtigsten Schriften fiber die Transsilvanische ' Schule und im allgemcincn fiber die rumänische Aufklärung schließt diesen Teil ab.

Das zweite Kapitcl - *Transilvania în secolul luminilor* (Transsilvanien im Zeitalter der Aufklärung) - hat einen ausgesprochen sozial-historischen Charakter; es beschreibt die Verhältnisse, in denen die Rumänen dieser Provinz in der Bildung und Entfaltung der Transsilvanischen Schule als nationale Kulturbewegung lebten.

Eingangs bestimmen wir die Position Transsilvaniens im Rahmen der habsburgischen Monarchie, vor und nach dem „aufgeklärten" Absolutismus, beginnend mit den Prämissen der Okkupation; dabei wird auf das Spezifikum der Reformpolitik Maria Theresias und Josephs II. eingegangen und der Einfluß Josephs 11. auf das sozial-politische. Leben und die Kultur der Rumänen besonders betont. Auch werden die Konsequenzen der „Restitutionspolitik" auf die Transsilvanische Schule und auf die sozial- politische und kulturelle Lage der Rumänen nicht vemaehlässigt.

Ein Teii des Kapitels ist dem großen Bauernaufstand des Jahres 1784 gewidmet; dabei akzentuieren wir die ideologischen Aspekte - sowohl hin- sichtlich der Entwicklung der feudalen rumänischen Nation als auch des Ver- hältnisses zwischen der Volkserhebung und der Aufklärung in Transilvanien.

Ohne den iiberwiegend sozialen Charakter des Aufstands von 1784 zu unterschätzen, verweilen wir auch beim nationalen Moment der Bewcgung, insbesondere bei den spezifisch nationalen Forderungen der Bauern von Zarand.

Weiterhin werden die sozial-historischen Ursachen der

Sonderstellung der Rumänen in Transsilvanien besprochen und die wesentlichen Eigenheiten der Bildung der rumänischen Nation im Laufe verschiedener historischer Perioden verfolgt. Auch behandeln wir die Ursachen und Folgen der Bildung des „autonomen Fürstentums“ Transsilvanien sowie die Folgen und die Tragweite von dessen in eine staatliche Formation mit rumänischer Mehrheit, die sich - mitsamt den Donaufürstentümern Moldau und Walachei - unter türkischer Oberhoheit befand. In demselben Sinne wird auch die erste „Vereinigung“ der drei Provinzen unter Michael dem Tapferen verfolgt, einschließlich MaBregeln, nach dem gescheiterten Versuch von der herrschenden Klasse gegen die rumänische Majorität getroffen wurden: Ursache und Wesen der nationalen Diskriminierung, die durch die Gesetzsammlungen der *Approbatæ* und *Compilatæ* gegen die rumänische Bevölkerung Transsilvaniens instituiert wurde. Auch untersuchen wir, in welchem MaBe die nationale Unterdrückung

451 das Aufkommen der nationalen Bewegung und Ideologie beschleunigte und welche Formen Bewegung und Ideologie in ihrer Frühperiode annahm.

Die Folgen der „Vereinigung“ mit der Kirche Roms und die Anfänge des nationalen Kampfes der Rumänen aus Transsilvanien bilden das Thema des dritten Kapitels: *Precursorii Școlii ardelenæ* (Die Vorläufer der Transsilvanischen Schule). Initiator, Führer und Ideologie dieser Bewegung ist Inocen- țiu Micu, bedeutendster Vorläufer der Transsilvanischen Schule. Es werden auch einige seiner engsten Mitarbeiter erwähnt: Gherontie Cotore, Grigore Maior u.a. Das Wirken Inocențiu Micus wird in Zusammenhang mit den wichtigsten sozial-politischen und kulturellen Aktionen der Rumänen aus Transsilvanien um die Jahrhundertmitte betrachtet; deren Höhepunkte waren die Synode von Blaj (1744) und die Formulierung des ersten umfassenden und einheitlichen Programms nationaler Forderungen (Inocențiu Micus *Supplex Libellus Valachorum*), das beim Wiener Hof eingegeben wurde.

Es wird nicht nur die Rolle der in katholischen Schulen ausgebildeten progressiven Gelehrten unterstrichen, sondern auch jenseit des Kampfes der griechisch-orthodoxen Intelligenz und Bauernschaft gegen die „Vereinigung“ und die feudalen Mißbräuche. Dabei wird sowohl die soziale als auch die nationale Quintessenz der religiös gefärbten Bauernaufstände

hervorgehoben, insbesondere der bedeutendsten Volkserhebung, an deren Spitze der Monch Sofronie von Cioara stand.

Selbstverständlich steht am Ende des Kapitels eine knappe Charakterisierung der Beziehungen zwischen den bedeutendsten Repräsentanten der rumänischen Kultur in dieser Periode und den beiden obenerwähnten Religionsgemeinschaften.

Das letzte, das vierte Kapitel - *Școala ardeleană, mișcare ideologică națională iluministă* (Die Transsilvanische Schule, eine Aufklärungs- bewegung mit nationaler Ideologie) - ist, schon dem Titefnach, ein wesentliches Moment der ganzen Arbeit. Hier werden die Charakteristiken der Bewegung als Aufklärungs- und nationale Ideologie, ihre einzelnen Etappen und Positionen untersucht. Ohne die Reichweite und die Mannigfaltigkeit der Transsilvanischen*Schule als progressive Kulturbewegung zu vernachlässigen, werden deren Koryphäen eingehend behandelt: Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior und Ion Budai-Deleanu; die bio-bibliographischen Daten ergänzen das Gesamtbild.

So durchläuft die Transsilvanische Schule in ihrer Blütezeit zwei Etappen: in der ersten geht es um die historische und linguistische Motivation der Ideologie der nationalen Befreiung, deren Kern die historische und sprachliche Latinität bildet; ihr Sofortziel ist die Erringung der Gleichberechtigung der Rumänen mit den anderen Nationalitäten des Fürstentums und derselben

452 nationalen Freiheiten sowie das Wachrufen des Nationalbewußtseins des rumänischen Volkes aus allen Provinzen des alten Dakien; ihr Endziel war der Kampf zur Vereinigung dieser Gebiete in einem selbständigen und unabhängigen Nationalstaat. Ausführlich werden die grundlegenden historischen und linguistischen Schriften mit Latinitätstendenzen analysiert und interpretiert. Ein anderes Charakteristikum dieser Etappe ist das Vertrauen, das die Mehrzahl der rumänischen Wissenschaftler zur Reformpolitik Josephs II. hatte, die Unterstützung, die sie der Realisierung dieser Politik angedeihen ließen, insbesondere den kulturellen Maßnahmen zu Gunsten der rumänischen Bevölkerung. Ihren Abschluß findet die erste Etappe in der Ausarbeitung der an den Wiener Hof weitergeleiteten Denkschrift der „rumänischen Nation“, die unter dem lateinischen Titel *Supplex Libellus*

Valachorum bekannt ist.

Es folgte der Schlußakt der Reformpolitik. Die von den Gelehrten der Transsilvanischen Schule auf *Supplex Libellus Valachorum* gesetzten Hoffnungen erwiesen sich als triigerisch, Seit Franz II. (1792) betrieb Wien in alien Bereichen eine reaktionäre Politik, in Transsilvanien „Restitutionspolitik“ gen^{nt}, d- h. Aufhebung aller Reformen des „aufgeklärteh“ Absolutismus und Restauration der feudalen Gesetzgebung.

Unter veränderten politischen Bedingungen konnten die Repräsentanten der Transsilvanischen Schule nicht mehr auf die Reformen „von oben“, von Seiten des Wiener Hofes, zu Gunsten der rumänischen Einwohner bauen und zw^{cks} Verbesserung der Lage mußten sie sich der breiten Masse des rumänischen Volkes, na^{cm}, um ihr den Segen der Aufklärung zu erteilen. Während die erste Etappe der Transsilvanischen Schule vorwiegend auf die nationalfn Forderungen ausgerichtet war, so pradominieren in der zweiten Etappe - das hei^{ßt} nach dem gescheiterten Versuch mit *Supplex Libellus Valachorum* (seit 1792) - die aufklärerischen Bestrebungen, die den kulturellen und ökonomischen Fortschritt mittels der Wissenschaft, der Erkenntnis im allgemeinen und zugleich auch die raschere und intensivere Entwicklung des Nationalbewußtseins des eigenen Volkes voraussetzen. Um diese Ziele zu verwirklichen, veröffentlichten die V^{rtreter} der Transsilvanischen Schule Bücher in rumänischer Sprache, verbreiteten wissenschaftliche Erkenntnisse und bekämpften den Aberglauben, übersetzten und biirgerten die progressive wissenschaftliche und philosophische Literatur ein, übertrugen moralische Schriften; auch machten sie die gr^{ßten} Anstrengungen, um die Nationalliteratur zu fordern. Höhepunkt dieser Etappe ist Ioan Budai-Deleanu *Țiganiada* in zwei Fassungen, das erste Meisterwerk unserer schongeistigen Literatur, hervorragend in künstlerischer Hinsicht und auch durch seinen Reichtum an firtgeschr^{ittenen} Ideen, die auf die soziale und nationale Befreiung abzielen.

Die Bestrebungen, das eigene Volk „aufzuklären“, wurden in irgendeiner Weise von der gesamten Intelligenz unterstützt. Deshalb ist es schwierig, für diese Kulturbewegung eine passende Bezeichnung zu finden, deren Dauer und Komponenten sowie die ihr angehörenden historischen Persönlichkeiten zu bestimmen. Durch die Festlegung der

wesentlichen Aspekte und Etappen in der Entwicklung der Transsilvanischen Schule als nationale Aufklärungsideologie vertraten wir die Meinung - wie übrigens die meisten zeitgenössischen Forscher daß diese Bewegung im achten Jahrzehnt des XVIII. Säkulums entstand und sich durchsetzte (aus dieser Periode datieren die ersten Geschichtswerke Samuil Micu, des ältesten Koryphaen) und - als einzige progressive geistige Strömung der transsilvanischen Rumänen in dieser Zeitspanne - durch die Veröffentlichung der letzten bedeutenden Arbeit dieser Aufklärer, *Lexiconul românolatino-ungarogerman* (Buda, 1825; Rumänisch-lateinisch-ungarisch-deutsches Wörterbuch), zu Ende ging. Die *Bezeichnung* konnte sich eben durchsetzen, weil sie die konkrete Rolle dieser Bewegung in der progressiven Kulturentwicklung Rumäniens richtig erfaßt. Das Wort *Schule* bezeichnet eine umfassende und militante Bewegung, zugleich eine Gruppe von Gelehrten mit gemeinsamen oder fast gleichen Ansichten und Anliegen; sie verfolgten das von ihnen ausgearbeitete Programm der nationalen Befreiung, hatten dasselbe nationale Credo und traten als Lehrer der Nation auf, die eine entscheidende Entwicklungsstufe durchlief.

Die bedeutendsten Vertreter der Transsilvanischen Schule nannten wir „Koryphaen“: Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior und Ioan Budai-Deleanu. Außerdem leisteten viele andere rumänische Gelehrte der Zeit wertvolle Beiträge zur Gestaltung der Transsilvanischen Schule als nationale Kulturbewegung der Aufklärung. Wir erwähnten: Ioan Piuariu-Molnar, Paul Iorgovici und Ioan Monorai. Es kommen noch einige unbedeutende Schriftsteller hinzu: arbeitsame, aber bescheidene Übersetzer, Versemacher wie der Fabulist Dimitrie Tichindeal und die Dichter Vasile Aaron und Ioan Barac. Auch die gewöhnlich als „unbedeutende Aufklärer“ bezeichneten Gelehrten werden als Anhänger der Transsilvanischen Schule betrachtet. Es ist die Rede von Grammatik-Autoren, von Verfassern und Mitverfassern von Lexika, von Popularphilosophen und Verfechtern von Aufklärungsschriften und -ideen, einschließlich späteren Anhängern der transsilvanischen Aufklärung. Wir bezogen uns zuerst auf Radu Tempea und Dimitrie Eustatievici oder Ştefan Crişan (Korosi), Vasile Coloşi, Ioan Corneli, Ioan und Alexandru Teodorovici, Vasile Gergely von Ciocotiş, Dr. Vasile Popp u.a., und im zweiten Faile insbesondere auf die Banater Constantin Diaconovici-Loga und Damaschin Bojâncă (letzterer entfaltete eine erspriehliche Kulturtätigkeit in der Moldau).

Selbstverständlich konnte eine solch umfassende Bewegung nicht unter alien Aspekten homogen sein. Wir beziehen uns auf die unterschiedliche ideologische Erziehung und Kultur der einzelnen Vertreter, auf die Art und Weise, wie sie sich mit der wesentlichen Fragen der rumänischen Gesellschaft jener Zeit auseinandersetzten, sowie auf ihre konkrete Beziehung zur Gesellschaftsordnung, auf die spezifische Einstellung zu den bestehenden feudalen Institutionen - im Rahmen der von ihnen geleisteten komplexen Kulturarbeit. Eben diese Vielfalt an konkreten Äußerungen ist ein zwingender Grund, die meisten Repräsentanten der Transsilvanischen Schule den zwei Hauptrichtungen zuzuordnen. Eine gemäßigtere, reformerische Richtung erfaßte die Mehrzahl der rumänischen Gelehrten mit Samuil Micu, Gheorghe Şincai (insbesondere in der ersten Etappe), Petru Maior und Ioan Piuaru-Molnar an der Spitze. Eine andere, die radikale Richtung mit Kulminationspunkten sozialen Denkens verkündet die Ideologie der revolutionären Demokraten; ihr Exponent war der Autor von *Țiganiada*; wenn man einige Aspekte ihrer Tätigkeit in Betracht zieht, so gehören dazu noch Paul Iorgovici (Condillac hat dessen Auffassung von der Sprache beeinflusst), Ioan Monorai (durch die Verurteilung der gegen die Aufständischen von 1784 gerichteten Repressalien) und sogar Gheorghe Şincai, der nach dem Konflikt mit dem Bischof Bob monatelang eingesperrt war und den Prozeß verlor. Der gemäßigtere Flügel, der seine Hoffnungen auf den Kaiser setzte, sieht juristisch und politisch unter dem Einfluß des Josephinismus und auf theoretischem, philosophischem Gebiet unter dem der gemäßigten Aufklärung, insbesondere durch die von Samuil Micu ins Rumänische übersetzten Schriften Fr. Chr. Baumeisters, der die Ideen Christian Wolffs popularisiert hat. Der radikale Flügel - insbesondere ihr Exponent Ioan Budai-Deleanu - übte scharfe Kritik an den feudalen Gesellschaftsschichten und Institutionen, der Aristokratie, den hohen Geistlichen jedwelcher Religion, der Monarchie, selbst der „aufgeklärten“, sowie an jedwelcher Form der feudalen Ausbeutung. Zugleich erfolgt der Aufruf, mit der Waffe in der Hand die soziale und nationale Freiheit zu erkämpfen. Im sozialpolitischen Gedankengut des radikalen Flügels ist der Einfluß der französischen Aufklärungsphilosophie erkennbar, aber auch das positive Echo des Bauernaufstandes von 1784 und das der Französischen Revolution von 1789 bis 1794.

Um die Bedeutung der Transsilvanischen Schule möglichst genau zu verstehen, müssen wir den Umstand berücksichtigen, daß sie als Ideologie den Entwicklungs- und Reformprozeß des rumänischen Bürgertums und der rumänischen Nation in

Transsilvanien widerspiegelt, einen Prozeß, der auch ihre charakteristischen Merkmale als nationale Aufklärungsbewegung und ihre Hauptpositionen motiviert. Das Spezifikum der Transsilvanischen Schule als Ideologie wurzelt also in den historischen Eigenheiten der Entwicklung

455 des rumänischen Volkes im allgemeinen und der rumänischen Bevölkerung Transsilvaniens im besonderen. Während im Abendland und in Mitteleuropa der Kampf gegen den Feudalismus im XVIII. Jahrhundert einen überwiegend sozialen Charakter hatte - und auf ideologischem Gebiet widerspiegelt die Aufklärung diesen Sachverhalt so mußte in Osteuropa, insbesondere in Transsilvanien, der Kampf von aller Anfang an gegen die feudalen Schichten anderer Völker geführt werden; in Transsilvanien wurde durch die *Appro-batae* und *Compilatae Constitutiones* ein Regime sozialer und nationaler Diskriminierung der rumänischen Bevölkerung geschaffen. Obwohl die Rumänen in der Mehrzahl und die ältesten Bewohner dieser Territorien waren, wurden sie als „Hergelaufene“ hingestellt und vom Staat bloß „geduldet“ (wie übrigens auch ihre Religionsgemeinschaft).

Deshalb konnte der bedeutendste Vorläufer der Transsilvanischen Schule, als er den Kampf für die nationale Befreiung der Rumänen Transsilvaniens auslöste, von dieser Sondersituation nicht absehen. Und außer der Bezugnahme auf die vom Wiener Hof für die Vereinigung mit der römisch-katholischen Kirche zugewilligten Privilegien war Inocențiu Micu der erste rumänische sozial-politische Denker, der den lateinischen Ursprung der Rumänen und ihr Siedlungsalter, beziehungsweise ihre Kontinuität auf dem Boden des alten Dakien, in ideologisch-politische Argumente verwandelte, um gleiche Rechte zu erringen und die These zu widerlegen, wonach sich die Rumänen in Transsilvanien später niederließen. Die Rumänen sind demnach weder „zugewandert“ noch sind sie ein unedles Volk; im Gegenteil: als direkte Nachkommen der römischen Kolonisten sind sie genau so edel wie der Kaiser von Wien. Unter den Sonderbedingungen des sogenannten „aufgeklärten“ Absolutismus entwickelt die Transsilvanische Schule die von Inocențiu Micu initiierte nationale Ideologie und hebt sie auf eine höhere Stufe.

Die Rechtfertigung der nationalen Forderungen wurde durch Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Ioan Budai-Deleanu und die anderen patriotischen Aufklärer zu einer systematischen Aktion, die ihren Niederschlag fand in einer

Reihe von *historischen* (ebenfalls ein grundlegender Unterschied zwischen der rumänischen Aufklärung und jener West- und Mitteleuropas) und *philologischen* Werken (Einführung des lateinischen Alphabets und dessen wissenschaftliche Rechtfertigung durch die Grammatik, Dissertationen über den lateinischen Ursprung der rumänischen Sprache und deren Stellung in der Familie der romanischen Sprachen usw.); sie dokumentieren die Latinität des rumänischen Volkes und seine Kontinuität auf dem Territorium des ehemaligen Dakien, um die gleichen Rechte zu erzielen und die Rumänen für den einheitlichen, freien und unabhängigen Nationalstaat vorzubereiten.

456

Von Samuil Micu schuchtem Versuch, die Notwendigkeit der Vereinigung in *Scurtă cunoștință a istoriei românilor* (Kurzer Abriss der Geschichte der Rumänen) zu formulieren, zu Gheorghe Șincai's *Hronica românilor și a mai multor neamuri* (Chronik der Rumänen und mehrerer Völker), der auf Hunderten von Seiten die Freiheits- und Unabhängigkeitsbestrebungen der Rumänen in den drei historischen Provinzen mit wissenschaftlicher Akribie darstellt, zu Petru Maior's *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* (Geschichte der Frühperiode der Rumänen in Dakien), der pathetischen Rechtfertigung der lateinischen Herkunft und Kontinuität der Rumänen, und bis zum Höhepunkt: Ioan Budai-Deleanu's *Introducere istoricească* (Historische Einleitung) des *Lexiconul german-român* (Deutsch-rumänisches Wörterbuch) und insbesondere der Aufruf zum sozialen und nationalen Kampf in *Țiganiada* - dies ist in groben Umrissen der Weg, den die Transsilvanische Schule zurückgelegt hat in ihrer nationalen und aufklärerischen Entwicklung, aber auch der Klärung der Positionen zwischen Moderation und Radikalismus, beziehungsweise zwischen überwiegend kultureller Aufklärung mit klerikalen Reminiszenzen (bei S. Micu und P. Maior) bis zur höheren Stufe und sogar zu deren Aufhebung durch Ion Budai-Deleanu (im sozialen Bereich durch den Aufstand Horeas im Jahre 1784, so wie im Westen Europas durch die Französische Revolution).

Als wesentlicher Bestandteil der nationalen Aufklärungsideologie weist der historische und linguistische Latinismus der Transsilvanischen Schule zwei Hauptmomente auf: vor und nach dem Scheitern des *Supplex Libellus*

Valachorum. Die erste - extremistische und iiberwiegend theoretisch- demonstrative - Phase dieses Latinismus wendet sich im allgemeinen an die ausländischen Wissenschaftler und *expressis verbis* an den Wiener Hof, um den Kaiser von der wahren *Identität* der Rumänen zu iiberzeugen und so die Reformpolitik auch auf diese Einwohner auszudehnen. Diese Form des Latinismus der Transsilvanischen Schule wurde in erster Linie von Samuil Micu und Gheorghe Șincai begrundet: ausfuhrlich in Micus ersten historischen Arbeiten *De ortu, progressu, conversione Valachorum* und insbesondere *Brevis historica notitia*, knapp, aber eindeutig und systematisch in Gheorghe Șincais Vorwort zur von beiden Gelehrten abgefaBten Arbeit *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (Wien, 1780), sowie in der kollektiven Arbeit *Supplex Libellus Valachorum* (1790), zu deren Mitarbeitern auch Samuil Micu und Gheorghe Șincai zählten. Im wesentlichen behaupten sie, daB die Rumänen direkte Nachkommen der romischen Kolonisten sind, die von Trajan nach der Niederlage und „Ausrottung“ der Daker in dieser Provinz angesiedelt wurden. Folglich sind die Rumänen echte Romanen und die ältesten Bewohner auf dem Boden Transsilvaniens: als Aurelian die

457 romischen Truppen und die Administration in die Provinzen siidlich der Donau zurickzog, blieb der groBte Teii der Einwohner und beschäftigte sich auch in der Zeit der Volkerwanderung weiterhin mit Ackerbau. Siedlungsalter, Kontinuität und Latinität - dies sind die Hauptthesen des extremistischeji Latinismus der Transsilvanischen Schule. Der sprachliche Latinismus sollte den historischen Latinismus ergänzen; diese Tendenz fand in der erstCn - extremistischen - Phase bei der Einfuhrung des lateinischen Alphabets ihren Niederschlag in der orthographischen Regeln: nicht systematisch in Samuil Micus *Car/e de rogacioni* (1779; Gebetbuch) und systematisch in *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*. Es muBte erklärt werden, weshalb die Rumänen eine mit slawischen Elementen durchsetzte Sprache sprechen und die kyrillische Schrift verwenden. Theoretisch wird dies auch im obencr- wähnten Vorwort getan: der „Verfall“ des rumänischen Lateins wäre durch die Einfuhrung des Altslawischen als offizielle Sprache und der kyrillischen Schrift unter Alexandru I. (eine falsche These Dimitrie Cantemirs) zu erk- lren. Ebenfalls hier wird ein Programm zur „Gesundung“ der rumänischen Sprache entworfen: Einfuhrung des lateinischen Alphabets, etymologische Rechtschreibung (sie

solite den lateinischen Charakter der Sprache betonen), Aufgaben der slawischen Elemente und anderer Wörter nichtslawischer Herkunft auf Grund eines Lateinisch-rumänischen und Rumänisch-lateinischen Wörterbuchs, das nachher auszuarbeiten war (Samuil Micu war dann auch der Autor des *Dictionarium valachico-latinum*, der 1944 von L. Galdi herausgegeben wurde). Die rumänische Sprache wurde gemäß den in *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* dargelegten Gesetzen des Lautwandels aus dem klassischen Latein Abgeleitet. Viele dieser Thesen sind vom wissenschaftlichen Standpunkt richtig und werden auch heute noch von der rumänischen Sprachwissenschaft und von der Romanistik anerkannt.

Samuil Micu und Gheroghe Șincai gaben nach 1792 ihren extremistischen Latinismus der Sprache auf. In der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts wurde das Korrektiv P. Maiors „und 1. Budai-Deleanus, wonach die rumänische Sprache nicht aus dem klassischen, sondern aus dem Vulgärlatein abgeleitet wurde, wiederaufgenommen, und Timotei Cipariu, August Treboniu Laurian und Ioan C. Massim gelangten zu verstiegenen Ansichten.

Damit antizipierten wir auch einige Elemente des sprachlichen Latinismus aus der zweiten Etappe: P. Maior und I. Budai-Delcanu sind folglich für die Ableitung des Rumänischen aus dem klassischen Latein, hingegen ebenfalls für eine etymologische Orthographie. Samuil Micu und Gheorghe Șincai machen im folgenden dem Phonetismus weitgehende Zugeständnisse: S. Micu im 1801 gedruckten *Acahist* und Gh. Șincai in der 1805 erschienenen zweiten Ausgabe der *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*. In historischer

458

Hinicht ist - außer der „Ausrottung“ der Daker - die Rede von dem dako-romischen Volk (S. Micu) und verschiedenen dakischen Stämmen (Gh. Șincai), die in Dacia Traiana und den Randgebieten ansässig waren. Die oben erwähnten bedeutendsten Geschichtswerke der Koryphäen der Transsilvanischen Schule betonen die Kontinuität der Rumanen auf dakischem Territorium, die Notwendigkeit der Vereinigung der Rumänischen Länder in einem einzigen Staat, um Freiheit und Unabhängigkeit zu erringen. Und als eine Krönung dieser Bestrebungen ertönt am Schlusse des komischen Held-epos *Tiganiada* der Iuf Romândors: „Entweder in die Freiheit oder in

den Tod!“ Zugleich mit dem gemäßigten sprachlichen und historischen Latinismus ' 4ritt deshalb das Wachrufen des Nationalbewußtseins, die Notwendigkeit des Kampfes für Freiheit, Vereinigung und Unabhängigkeit der Nation - grundlegendes und fortgeschrittenstes Element der nationalen Ideologie in dieser Periode - in der Vordergrund.

Das fünfte, das letzte Kapitel der Arbeit - *Şcoala ardeleană si iluminismul european* (Transsilvanische Schule und europäische Aufklärung) - beschäftigt sich in seinen vier Teilen mit den Beziehungen der Transsilvanischen Schule zum Josephinismus, zur deutschen, zur französischen und zu anderen Formen der europäischen Aufklärung. Auf Grund einer eingehenden Analyse akzentuieren wir sowohl die Originalität der Transsilvanischen Schule als auch den Einfluß der europäischen Ideen und die Parallelen zu den Aufklärungsformen in den Nachbarländern. Nachdem wir die Quintessenz des Josephinismus als juristisch-politische Ideologie in der Auffassung Josephs II., des Kanzlers Kaunitz, Rieggers oder Sonnenfels' erläutern, verfolgen wir die konkreten - Beziehungen zwischen dem gemäßigten Flügel der Transsilvanischen Schule und dem Josephinismus als Ideologie und der auf dieser Ideologie basierenden Reformpolitik Josephs II. So wird der Beweis erbracht, daß außer der Rolle als Friedensstifter, die Ioan Piuariu-Molnar während des Aufstands von 1784 innegehabt hat, kein anderer Vertreter der Transsilvanischen Schule wirklich Anhänger des Josephinismus war. Das Vertrauen zur Reformpolitik Josephs II., die Unterstützung bei der Realisierung der Reformen, insbesondere der Entwicklung des Unterrichts in der Muttersprache und der Verbreitung der wissenschaftlichen Kenntnisse entsprechen den Interessen der Rumänen, Unterdrückung und Rückständigkeit zu überwinden. Der eigentliche ideologische Aspekt des Josephinismus - die These, daß das Endziel durch die Anpassung des Habsburgerreichs an die ' neuen, die kapitalistischen Verhältnisse auf Grund der Reformen „von oben“ und durch die Festigung des Vielvölkerstaates verwirklicht werden konnte ist dem von alien Repräsentanten der Transsilvanischen Schule verfolgten Endziel völlig entgegengesetzt; diese Aufklärer betrachten die Reformpolitik

Schaffung des einheitlichen und freien Nationalstaates alter Rumänen. Das Bündnis der gemäßigten rumänischen Aufklärer mit dem Josephinismus war bloß eine Frage der Taktik. Dies ist auch das josephinische Element ihrer kulturell-ideologischen Auffassung und Tätigkeit.

Die Beziehung der Transsilvanischen Schule zur gemäßigten Aufklärung in Deutschland ist vielschichtiger und mußte deshalb ausführlicher behandelt werden (insbesondere die philosophischen Übersetzungen Samuil Micus). Samuil Micu kannte die Philosophie Christian Wolffs und popularisierte sie in der Variante Fr. Chr. Baumeisters, dessen Lehrbuch (*Elementa philosophiae recentioris usibus iuventutis scholasticae*) er mit äußersten Anstrengungen ins Rumänische übersetzt hat. Weiterhin wird gezeigt, daß es sich nicht um eine beliebige Übersetzung handelt. Der rumänische Gelehrte hat eine eigene, eine rationalistisch-empiristische Auffassung; für ihn hat die Vernunft eine methodologische Bedeutung; er vertraut den Sinnesswahrnehmungen voll und ganz, weshalb er bei der Übersetzung von Baumeisters *Logik* jene Stellen wegläßt, wo der Autor Vorbehalte gegenüber der Sinneserkenntnis formuliert, obwohl selbst Baumeister in der Frage der Wahrheit von Wolff in empiristischer Richtung abweicht, dabei J. Rambach, einem Schüler Thomasius, Folge leistet. Auch in der *Metaphysischen Lehre* übergeht er jene Stellen, wo er anderer Meinung ist; so steht er z. B. in der Frage der Raumdefinition auf dem Standpunkt Galileis und Newtons.

Unter dem Druck des Bischofs Bob machte er in einigen philosophischen Übersetzungen dem Klerikalismus Zugeständnisse. Wir beziehen uns auf die zwei 1800 erschienenen Bände (über das Naturrecht), wo er zur Übersetzung aus Baumeister Texte des Jesuiten Steinkellner, der völlig entgegengesetzte Ansichten vertritt, hinzufügt. Dies ist die Schattenseite von Samuil Micus philosophischen Übersetzungen; sie ist der Ausdruck seiner Abhängigkeit vom Bischof und ein Aspekt seiner Tätigkeit als Übersetzer verschiedener Kirchbücher. Auch Gheorghe Şincai steht bei der Übersetzung von I. H. Helmhuths' Physik auf einem deistischen Standpunkt.

Ein bedeutendes Ereignis in der kollektiven Tätigkeit der rumänischen Aufklärer Transsilvaniens stellt die Gründung der Philosophischen Gesellschaft des Großfürstentums Transsilvanien dar, deren Absicht es war, eine enzyklopädische Publikation zur Philosophie und Moral herauszubringen (wahrscheinlich nach dem Vorbild der französischen

Enzyklopädisten, aber ideologisch eher nach dem dcr von Chr. Wolff herausgegebenen Zeitschrift *Acta eruditorum*).

Ein beträchtlicher Teil dieses Kapitels beschäftigt sich mit den Beziehungen der Transsilvanischen Schule zur französischen Belletristik und

460

Geschichte, insbesondere zur französischen Philosophie der Aufklärung: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, Mably und Meslier. Wir beziehen uns auf S. Micus Übersetzungen aus Claude Fauriel und Marmontel (*Belisaire*), diejenigen I. Piuariu-Molnar aus Njillot und P. Maiors Übertragung der *Abenteuer des Telemach* von Fenelon. Das bedeutendste Werk der rumänischen Aufklärung ist jedoch *Țiganiada*, wo I. Budai-Deleanu Ideen der französischen Enzyklopädisten (Voltaire, Rousseau, Montesquieu u.a.) schöpferisch der eigenen Anschauung unterordnet. Der rumänische Dichter geht jedoch weiter als die fortgeschrittensten französischen Aufklärer: zur Vernunft müsse sich unbedingt die Kraft, „die die Ketten der Knechtschaft zerbricht“, gesellen. Durch diese Überwindung der Aufklärungs-Positionen wird I. Budai-Deleanu ein Vorläufer der revolutionären Demokraten, ohne sie jedoch gekannt zu haben.

Der letzte Teil versucht weniger wichtige oder nur wahrscheinlichere Einflüsse der europäischen Aufklärung vorzustellen. Dies trifft auf die Arbeit des Schweizer J. Lanjuinais *Le monarque accompli...* zu, die in der Bibliothek Gheorghe Lazars aufgefunden wurde, die gallikanische Arbeit des Rheinländers Just. Febronius (N. von Hontheim), die P. Maior beeinflusste, die Geschichtswerke des Italieners Muratori (Gh. Șincai), die Satiren *Gli animali parlanti* (*Țiganiada*), die Übersetzungen D. Țichindeals aus dem Werk des serbischen Aufklärers Dositej Obradovic. Ebenfalls hier werden die polnischen Aufklärer erwähnt, die I. Budai-Deleanu vielleicht gekannt hat: J. Krasicki, St. Staszic und St. Trembecki; nachher einige bulgarische und tschechische (wie z.B. der Bulgare Paisii Hilendarski oder der Tscheche Procházka) Autoren, deren Werk und Wirken in manchen Hinsichten mit den Schriften Gherontie Cotores und Samuil Micus übereinstimmt. Damit ergänzen wir das Bild der Beziehungen der Transsilvanischen Schule als rumänische Aufklärungsbewegung zu den verschiedenen Formen der europäischen Aufklärung.

Tiparul executat sub comanda 40
620
Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria CORESI
Piața Presei Libere, 1, București
ROMÂNIA